بازدید شد
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب محاکمات

مؤلف

موضوع

شماره قفسه ۱۹۹۱ درشته

شماره ثبت کتاب

۲۷۸۰۱

۱۹۵۱

۱۶۹۱

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

۱۶۴۱

بازدید شد
۱۳۸۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: محاکمات

مؤلف

موضوع

شماره قفسه ۱۹۹۱ مرتب شده

شماره ثبت کتاب

۲۷۸۰۱
۱۹۵۱

۱۶۹۱

بازرسی شد
۳۶ - ۳۷

۱۹۶۱

افلاطون ان يجمع مقصود ومراد وان ورد به الامر والنهي فيه كان العالم من افعال المكلفين
فانما يتوقع ما كان فيه معلوم انه يحصل منه انما يورد نهي متقدم لمن كان فيه معلوم انه منهي
عنه نهي فكان الامر سببا لوقوع الفعل لمن كان معلوما وقوع الفعل منه والنهي سببا لامتناعه من
كان معلوما انه يرتدع من القبيح ولولا وقوع الفعل لمن كان معلوما ترغيبا في الفعل على ذلك الامر
ولولا النهي لما كان يزجر هذا وكما ان يتوهم ان ما له جزاء من صغار كان يمكن وقوعها لولا النهي
واذا وجد النهي وقع خمسون جزءا من صغار ولو لم يكن نهي وقع مائة جزء كذلك حكم الامر فانه لو لم
يكن لكان لا يقع شيء من الصلاح اصلا فان امر حصل خمسون جزءا من الصلاح فاما حصل
والذم فان ذلك لامرين احدهما حيث فاعل يجر على معاودة مثله الذي هو مراد منه وقوعه
مما في وسعه ان يفعله ولا يجوز ان يكون الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من اخذ
الدابة بوضع الاسكال والاغلال عليه واحراقه بالنار مرة بعد اخرى واحلال الجنات
والعقاب عليه فان ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه بقرب او ايلام الحقه به تعذيبه عليه
وذلك مع في حق الله تعالى او هذا فعل من يريد ان يرتدع الممكلف عن مثل فعله او
يزجر هو عن معاودة مثله ولا يتوهم ان بعد الفناء يكون تكليف وامر ونهي على احد حتى يزجر او
يرتدع لاجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما يتوهمه واما الحدود والتعزيرات
تركي معاصي فانه يجري مجرى النهي فانه ردع لمن يتعلق عن المعصية مما لولاه لتوهم وقوعه
منه وقد منعه في المحدود وفي منعه عن فساد آخر ولان الناس يمنعون من يكون مقيدين احد
القيدين اما بقيد الشرع او بقيد العقل ليتم نظام العالم الا ترى ان حصول من
القيدين لا يطاق حمل ما يرتكبه من صغار ويختل نظام امور العالم بتولية من يحصل
القيدين فهذا ما حضرنا على هذا السؤال والله اعلم بالصواب تمت الرسالة

٣٦-٣٧
نفس
١

وكتب اليه ايضا قدس الله روحه جزاك الله عنا خيرا فهمت ما كتبته مولى افضل
المتاخرين سومه الله بسيماء السعادة والسلامة وتوجه بتاج العز والكرامة قرير القدر
وما اليق بهذا الموضع حقيقة قضاء الله تعالى فان تفضل لعبد المولى بازالة الاشكال
فزيادة انعام منه فكتب الشيخ الرئيس قضاء الله تعالى هو حكمه الاول هو احد الذي
يشتمل على كل شيء ويفرع عنه كل شيء على ممر الزمان وقدره ترتيب انبعاث الاشياء
عن ذلك القضاء الاول شيئا فشيئا كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه
وما ننزله الا بقدر معلوم وقد نطقت الكتب الالهية بمقدسة كلها بتصديق القضاء هو القدر
وجميع اهل الملل قالوا به وان كان النهي عن تجسس فحصه وتعرف كيفيته كان مثلا لاهل الاذهان
وعن كافة اذ كان هو سر الله تعالى في خليقته وانما هو تعالى يستبد بمعرفته فلا يعلم الا هو او من حجبه
من خلقه واما هؤلاء الذين يهمون ان يجروا الدنيا بانات الى علاقة عقولهم بحدة التي يحفظ
ولم يتقن شيئا فانهم يحسبون ان في الاقرار بالقدر وتجويز الرب تعالى لا يكون عن العقول بالدواعي
والصوارف وايجابها الى مباديها وتنبيه الى اوايلها وتجنب عن اسبابها واستعمل تحال
الى مراتبها التي يترقى الى اسبابها قد مها خالق الخليقة ونظمها مباحث التدبير الاول فيها
من لدن الخلق والامر وعلم فيما لم يزل اولها يستتبع تاليها وسابقها يستتلي تاليها والظاهر فيها
يستر الى ايجاد الاشياء واعمال اعمال وحركات متعاندة ومرادات متقابلة ونتائج جميلة
وعواقب الشديدة ومنونة وما يقتضي الخالق الاول لذلك خلقه ولا يدل حكم العقول ولا
تالي عما يكمن بل خلق هو لا بحجة ولم نال واولئك للنار ولم يبال ليعلم ان مشيته لا يجري
حكم العقول التي لم يلتقح بلقاح حكمه ولم يغاير بمعاير الاحلام التي لم يسو بلقان الفطرة
فان الفطرة العامية والمقرائح السوادية والقياسات المتعارفة بين الجمهور فيما يتحسن ويتقبح

الاس

يعني كيفيته ظ

لا يناسب مذهب سلطانه ولا يلتفت بعزت كبريائه وليس بيانه شان غيره ولا حكم حكم من
سواه جل من ذلك لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وصلى الله على محمد وآله وكيف اكتفى قدس
روحه العزيز كيف امر بين القضاء والقدر وحصيته الارادة فلنسع بذلك على المولى المكان وزاد
تمكنه وامكانه فاجاب اعلى الله درجته وقاه حصيته الارادة الالهية اقترانا بالقدرة بالجهة
مقتضى الرحمة والقضاء الالهي هو حكم بمقتضى الاختيار وهو بالحقيقة علم بما غير متناهي الاهو والمعنى مقتضى
القضاء في صوجهات معلولة كالوضع الكلي فيها وهي في القوابل والخلق ما عم الوضع الكلي وهو
الامر والقدر ما يخص بواحد واحد من صوجهات من الوضع الايق به والتقدير هو تهيئة الاسباب
للاقدار والتقدير لا في القضاء لانه ليس بغاية بل هو مع ضروري وانه تعالى اعلم بالصواب
وكتب ايضا الشيخ سلطان العارفين الى الشيخ الرئيس سلام الله تعالى وبركاته وتحياته على
افضل المتاخرين مدانه في عزك وكثرت حجاب لديك وافاض من حكمه عليك ورزقنا محاسن
في ورثك وعفنا واياك من الخطاء والخطل الذي اذهب العقل ونقيض العدل ولله الحمد وسلام على رسوله
مصطفى محمد وآله الطيبين الطاهرين وبعد فاسال مولاي ورئيسي جدد الله له انواع السعادة
وحقق له نهاية الهوى والارادة عن سبب اجابة الدعوات وكيفية الزيارة وحقيقتها وتاثيرها
في النفوس والابدان ليكون من ذلك تذكرة عند زيارته في ذلك اعلى واصوب والتعويل الخير
فاجاب الشيخ الرئيس سالت لمعك الله السعادة القصوى ورزقك للفروع الى الذروة العليا ان
اوضح عن كيفية الزيارة وحقيقة الدعاء وتاثيرها في النفوس والابدان فاوضحها بقدر الطاقة
وخوض في العلوم لكشف لك هذا السر تجريا في الابحاث والتحقيق ومستعينا فيه بالله انه خير
معين اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات ينبغي ان يتوقف الاحاطة بها لتستنبط منها مطالب وهي
معرفة موجهات الآخذة من المبدا وهو العلة الاولى حكما بواجب الوجود واغيرها واجب الوجود

للارادة ظ

مایکون وجوده من نفسه لا من غیره ووجوده بغیره منه فیکون کل ما سواه منه وهو الذی صدر منه جمیع الموجودات
وهم لفیضان النور علی موثر فیها علی حسب ارادته ثم حرکة الجواهر المفارقة عن المواد وهم المعروفون بمسماه
عند الحکماء الفعالة ثم موثرة النفوس هو صلة بالمواد ثم الارواح امتزاجاتها وما یحدث من الآثار العلویة
ثم معادن ثم النبات ثم الحیوان ثم الانسان وهو موجودات فی هذا العالم بسبب حدوث النفس الناطقة
فیه فانه ربما یلتفت فی الکمال الی ان یصیر مضاهیة للجواهر النابتة وفیه کلام طویل جدا وهذه البرهانة
لا تحتمل شرحه فنعود الی الاول ونقول ان صدر الاول موثر فی جمیع الموجودات علی الاطلاق
واحاط علمه بها لوجوها حتی لا یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء اما علی التقدیم الذی سبق
فیه هذه المسئلة هو انه موثر فی العقول والعقول توثر فی النفوس والنفوس توثر فی
الاجرام وبه تحرکها دایما حرکة الدوریة الاختیاریة بتلک العقول واشتیاقا الیها علی سبیل
التعیین والاستکمال ثم الاجرام السماویة توثر فی هذا العالم الذی تحت فلک القمر والعقل یخص بفلک
القمر مفیض النور علی النفوس الانسانیة لتهتدی به فی طلب المعقولات مثل لصاحبة النفس
علی موجودات بحسب ما یدرکها معین ولم یکن المناسب الذی وجد بین النفوس السماویة والارضیة
فی جوهرته والدراکه وتماثل العالم الکبیر بالعالم الصغیر طایر فی البارئ جل جلاله والشریع الحق الناطق
حیث یقول من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد اتضح لک نظام سلسلة الموجودات الآخذة من الصدر
الاول وتاثیر بعضها فی بعض وعود الاخیر الی موثر لا یتاثر وهو الواحد الحق تعالی ثم اعلم ان النفوس
متفاوتة بالشرف والعلم والکمال فانه ربما یظهر نفس من النفوس فی هذا العالم یستوی کانه اخر
وتبلغ الکمال فی العلم والعمل بالنظر والاکتساب حتی تصیر مضاهیة للعقل الفعال وان کانت دونه فی
والرتبة العقلیة لانه علة وهی معلول والعلة اشرف من المعلول ثم اذا فارقت هذه النفس بدنها
بقیت فی عالمها متعبدة ابد الآبدین مع اتصالها من العقول والنفوس موثرة فی هذا العالم تاثیر العقول

بالعقول

ترقت

فی السماویة

محاکمات
تمام

۲۷۳۱

از برای گزیدن عقرب هر ماه عقرب کسی را گزیده باشد این دعا را
سه نوبت بر سه سوزن بخواند و سه سوزن را بر موضع گزیده
بمالد سا کرده بسم الله الرحمن الرحیم یا طالب لیس لمثله
غالب ارغوشا م عوشا کافورا کافون کیفی یا سارج
ابن کیفی اجبی عوفا اوحا اوحی یوحا یوحی

۲۷۳۱

خطی - فهرست شده
۱۹۶۱

کتابخانه مجلس شورای ملی

يستحب يوم النصف من الرجب ان يدعو بدعاء الاستفتاح
وهو المعروف بدعاء ام داود فاذا اراد ذلك فليصم
الايام البيض فاذا كان عند الزوال في اليوم الخامس عشر اغتسل فاذا زالت الشمس صلى الظهرين
بحسن ركوعهن وسجودهن ويكون في موضع خال
لا يشغله شاغل ولا يكلمه انسان فاذا اسلم استقبل
القبلة وقرء الحمد والاخلاص مائة مرة وآية الكرسي
عشرا ثم يقرء الانعام والاسرى والكهف ولقمن
والشوري وق
والصافات وحم السجدة
يس
الدخان والفتح والواقعة والملك ون والانشقاق
وما بعدها الى اخر القران فاذا فرغ من ذلك وهو
مستقبل القبلة قال صدق الله العظيم والذي
لا اله الا هو الحي القيوم ذو الجلال والاكرام
الرحمن الرحيم الحليم الكريم الذي ليس كمثله شيء
وهو السميع العليم البصير الخبير شهد الله انه
لا اله الا هو والملائكة الاية ان الدين
عند الله الاسلام وبلغت رسله الكرام وانا
على ذلك من الشاهدين اللهم لك الحمد ولك

رايت في بعض كتب اصحابنا ان ام داود
شرفة علوية وابنها داود كذلك فجعله المنصور
واراد قتله فاتت ام ابي الصادق عليه السلام
وذكرت له ذلك فقال لها عليه السلام
اغتسلي وصومي ايام البيض فاذا كان الثالث
فصلي عند الزوال اربع ركعات الاولى بالحمد
والم نشرح والثانية بالحمد وبالحمد وقل هو الله
بالحمد والقدر والرابعة بالحمد وانا انزلنا ثم تقلين
الظهر وبعدها اربع ركعات اخر والاولى
بالحمد والتوحيد والثانية بالحمد والفلق والثالثة
بالحمد وان يس والرابعة بالحمد والكوثر ثم
ارفعي وتقدمي الى وقت العصر فتصليها
في اول وقتها اذا سلمت فتسبحين التسبيح
الاربع مائة ثم اقرئي بالحمد وآية الكرسي والتوحيد
وصلي على النبي وآله مائة مرة ثم اقرئي الانعام
والاسرى الى اخر ما ذكرناه في الاعتقاد
عجزت من قراءة هذه السور فاقرئي بدل الرحمن الرحيم الحليم الكريم الذي ليس كمثله شيء
الحمد مائة مرة والتوحيد ثم اقرئي بحمد صادقة
وانت تجاه القبلة صدق الله العظيم الى
دعاء المذكور في اسفل
الله لا اله الا هو والملائكة الاية ان الدين
اولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا
هو العزيز الحكيم ان الدين عند
الله الاسلام

المجد

المجد ولك العز ولك القهر ولك النعمة ولك العظمة ولك الفخر
ولك الرحمة ولك المهابة ولك السلطان
ولك البهاء ولك الامتنان ولك التسبيح
ولك التقديس ولك التهليل ولك التكبير
لك ما يرى ولك ما لا يرى ولك ما فوق السموات
العلى ولك ما تحت الثرى ولك الارضون
السفلى ولك الاخرة والاولى ولك
ما ترضى به من الثناء والحمد والشكر والنعماء
اللهم صل على جبرئيل امينك على وحيك
والقوي على امرك والمطاع في سمائك
ومحال كرامتك المتحمل لكلماتك الناصر لا
نبيائك المدمر لاعدائك اللهم صل على
ميكائيل ملك رحمتك والمخلوق لرام
فتك والمستغفر المعين لاهل طاعتك اللهم
صل على اسرافيل حامل عرشك وصاحب
الصور المنتظر لامرك الوجل المشفق من
خيفتك اللهم صل على حملة العرش الطا
هرين وعلى السفرة الكرام البررة الطيبين

ولك الفخر

اللهم صل على عزرائيل
قابض ارواح عبادك
وعلى ملائكتك الذكر اهل
التامين على دعاء المؤمنين

وعلا ملائكتك الكرام الكاتبين وعلا ملائكة الجنان
وخزنة النيران وملك الموت والاعوان يا ذا
الجلال والاكرام اللهم صل على ابينا آدم
بديع فطرتك الذي اكرمته بسجود ملائكتك
واسجنه جنتك اللهم صل على امنا حواء الطهرة
من الرجس المصنفات من الدنس المفضلة
من الانس المتردية بين محال القدس اللهم
صل على هابيل وشيث وادريس ونوح وهود
وصالح وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب
ويوسف والاسباط ولوط وشعيب وايوب
وموسى وهرون ويوشع وميشا والخضر و
ذي القرنين ويونس والياس واليسع وذي
الكفل وطالوت وداود وسليمن وذكريا
وشعيا ويحيى ويوخ وحزقي وارميا وحبقوق
ودانيال وعزير وعيسى وشمعون وجرجيس
والحواريين والاتباع وخالد وحنظلة
اللهم صل على محمد وآل محمد وارحم محمدا وآل

كرمته ٢ر

محمد

محمد وبارك على محمد وآل محمد كما صليت ورحمت
وباركت على ابراهيم وآل ابراهيم انك
حميد مجيد اللهم صل على الاوصياء و
السعداء والشهداء وائمة الهدى اللهم
صل على الابدال والاوتاد والسياح والعباد
والمخلصين والزهاد واهل الجد والاجتهاد
واخصص محمدا واهل بيته بافضل صلواتك
واجزل كراماتك وبلغ روحه وجسده مني
تحية وسلاما وزده فضلا وشرفا وكرما
حتى تبلغه اعلى درجات اهل الشرف من
النبيين والمرسلين والافاضل المقربين
اللهم وصل على من سميت ومن لم اسم
من ملائكتك وانبيائك ورسلك واهل
طاعتك واوصل صلواتي اليهم الى ارواحهم
واجعلهم اخواني فيك واعواني على دعا
ئك اللهم اني استشفع بك اليك الى كرمك
وبجودك الى جودك وبرحمتك الى رحمتك
وباهل طاعتك اليك واسئلك اللهم

كراما ٢ر

وبكرمك

بكل ما سألك به احد منهم من مسئلة شريفة
مسموعة غير مردودة وبما دعوك به من دعوة
مجابة غير مخيبة يا الله يا رحمن يا رحيم يا حليم
يا كريم يا عظيم يا جليل يا منيل يا جميل يا كفيل
يا وكيل يا مقيل يا مجير يا خبير يا مبير يا منير
يا سميع يا مديل يا مجيل يا كبير يا قدير يا بصير
يا شكور يا بر يا طهر يا طهور يا طاهر يا قاهر
يا ظاهر يا باطن يا ساتر يا محيط يا مقتدر يا
حفيظ يا مجيب يا قريب يا ودود يا حميد يا
مجيد يا مبدئ يا معيد يا شهيد يا محسن يا
مجمل يا منعم يا مفضل يا قابض يا باسط يا هادي
يا مرسل يا مرشد يا مسدد يا معطي يا مانع
يا رافع يا باقي يا واقي يا خلاق يا وهاب
يا توّاب يا فتاح يا نفاح يا مريح يا من بيده
كل مفتاح يا نفاع يا رؤف يا عطوف يا كافي
يا شافي يا معافي يا مكافي يا وفي يا مهيمن يا عزيز
يا جبار يا متكبر يا سلام يا مؤمن يا احد يا صمد
يا نور يا مدبر يا فرد يا وتر يا قدوس يا ناصر

يا مونس

يا مونس يا باعث يا وارث يا عالم يا حاكم يا باقي
يا بارئ يا متعالي يا مصور يا مسلم يا مجيب
يا قائم يا دائم يا عليم يا حكيم يا جواد يا بار يا ساتر
يا عدل يا فاضل يا ديان يا حنان يا منان يا سميع
يا حفيظ يا مغير يا ناشر يا قادر يا قدير يا مسهل
يا منتصر يا ميسر يا محيي يا محيي يا نافع يا رازق
يا مقتدر يا مسبب يا مغيث يا مغني يا مقني
يا خالق يا واحد يا راصد يا حاضر يا حاير يا حافظ
يا شديد يا غياث يا غايد يا فايض يا حي يا قيوم
يا من على فاستعلى فكان بالمنظر الاعلى يا من
قرب فدنا وبعد فنائ وعلم السر واخفى
يا من اليه التدبير وله التقدير يا من العسير
عليه يسير يا من هو على ما يشاء قدير يا مرسل
الرياح يا فالق الاصباح يا باعث الارواح
يا ذا الجود والسماح يا رادّ ما قد فات يا ناشر
الاموات يا جامع الشتات يا رازق من يشاء

دي

يا بصير

الخير للاص

اغناه ارزاقه
اي اعطاه ص

يا رازق

وفاعل ما يشاء كيف يشاء يا ذا الجلال والا
كرام يا حي يا قيوم يا حي حين لا حي يا حي
يا محيي الموتى يا حي لا اله الا انت بديع
السموات والارض يا الهي صل على محمد وآل
محمد وارحم محمدا وآل محمد وبارك على
محمد وآل محمد كما صليت وباركت ورحمت
وترحمت على ابراهيم وآل ابراهيم انك
حميد مجيد وارحم ذلتي وفاقتي وانفرادي
ووحدتي وخضوعي بين يديك واعتمادي
عليك وتضرعي اليك ادعوك دعاء
الخاضع الذليل الخاشع الخائف المشفق البا
ئس المهين الحقير الجائع الفقير الخائف المستجير
المقر بذنبه المستغفر منه المستكين لربه دعاء
من اسلمته نفسه ورفضته احبته وغلظت
فجيعته دعاء حرق حزين ضعيف مهين
بائس مستكين بك مستجير اللهم واسئلك

بديع

نفسه

بانك

المقام الثالث في ان الاختلاف الاختلاف السكيكي يوجد من الوجوه اما الاولية والاولوية
فلما مر في المقام الثاني وفيه كفاية واما الاشدية والازيدية فلان الاختلاف بالقوة والضعف والزيادة
والنقصان اما في الحمل كما حققناه او في المحمول على احتمال ربما يتوهم والاول باطل لما مر في المقام الثاني
والثاني باطل لما برهن عليه من ان الاشد والازيد اما ان يشتمل على ما ليس فيه الاضعف والا فهو اولى او لا وعلى التقديرين
لا يكون فرق بين مهيتهما حيث لم يشتمل مهية الاشد والازيد على ما ليس في الاضعف والا فهو على الاول اما اولى
يكون ذلك الشيء معتبرا في مهيته بالاختلاف او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والا فهو من مكملات المهية ضرورة
انتفاء المهية بانتفاء اجزائها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف من الذاتي بل من الخارجي وكذا وعلى المنع بتجويز الاختلاف
في الماهية باختلاف اجزائها وعلى التقدير لا يكون نوع بمثل نوع آخر ونوع زائد لان الاختلاف السكيكي من جانب المحمول اما بان
الحمل او المحمول لا يوجب اختلافا في الحمل وحده وكذا في حمل الذاتي لانه غير قابل للاختلاف ولان الاختلاف في الحمل
باختلاف المطابق والمصداق لا باختلاف الموضوع المقام الرابع في التنقيح بالعرض وعلى قدر اوردوا الحجج
لوقوع السكيك في الذاتي على احتجاج القائلين بامتناعه لشدة الاشد والازيد مشتملان على ما ليس فيه الاضعف والا فهو
اختلاف بالشدة والضعف فهذا الشيء المعتبر في الشدة والزيادة لم يكن معتبرا من المقول بالسكيك فلا اختلاف
المقول بالسكيك على السكيك وكذا ان كان معتبرا مع لزوم خروج الاضعف والا فهو من المقول بالسكيك
معتبرا عليها والجواب عنه انه غير معتبر في المقول بالسكيك فلا اختلاف في المقول بالسكيك
لا اختلاف في مفهومه من حيث المفهوم فلم لكن لا يلزم منه نفي الاختلاف في القول والحمل الذي هو معيار السكيك
ان اراد انه لا اختلاف مفهوم من حيث حتى في القول والحمل فمم فان الاتحاد بالعرض قابل للاختلاف
باختلاف المطابق والمصداق والاشد لما كان مشتملا باضعاف الاضعف فكانه اضعاف الاضعف وقيام
عروضه كقيام الاضعاف وعروضها مطابق الحمل ومصداقه الذي هو الوجود والقيام في احدهما كقيام الآخر
اضعاف له ولا شك ان باختلاف مصداق الحمل ومطابقه يوجب اختلاف الحمل كما في الاسود والوجود فان اختلاف
حملهما لاختلاف الوارد والوجود العارضين واختلاف الواردين والوجودين باختلافهما وما يتبع اختلاف الحمل
القيام لا يوجب الاختلاف في الحمل الذي هو الاتحاد بالعرض لعدم جريانه والجواب عن الاشد لا غير في المقام الخامس
في ان الاشد والازيد مختلفان بالمهية لانه لو اتحدا لكانا من المراتب المختلفة بالشدة والضعف لاتحاد المعنى فيهما
المتغايران من طرف النوعين ولو اتحدا لاتحد النوعان اللذان بينهما غاية الخلاف نوعا وذلك كما يتبين من ان الحرارتين
اللتين بينهما مثلا ما بين الحرارتين اللتين بينهما نوعا بالعرض على ما هما اكثر تغايرا منهما اتحادا بالاتحاد النوعي وان السواد الضعيف
والسواد الشديد غاية الشدة من الاوساط والبياض الضعيف غاية القوة من الاوساط اكثر
تباينا من الطرفين الشديدين وان قد تبهت لانك تحقق حقيقة الحال في اختلاف مصداق الحمل ومطابقه

البياض

والحق استشكال ما ربما يتوهم من ان مطابق الحمل يختلف باختلاف حقيقة العارض لا ما لا مدخل له في تحصيل الشخص
ولا اختلاف بحقيقة الموصوف بالشدة والضعف لوجود الكيفية وامتناع عدمها بالفعل ولا فيما به
يتشخص حتى يتشخص بهما او يتوهم من ان الكيفية المحسوسة يوجب وقوع التشكيك بالحقيقة الواحدة
وعلمك ان الموجود هي الحركة هي الحركة في الكيف اعني التسود والتبيض لا السواد والحرارة مثلا
فان قيل القول بعدم تحقق الكيفية حين الحركة مستبعد جدا قلنا ليس ما بعد من القول بكون التدريج
غاية الشدة والضعف غاية الضعف نوعا واحدا بل يلزمهم كونهما فردا واحدا ولو سلم فزالة
ذلك فلا يوجب القول بعدم التشكيك المتحقق في البرهان فهو بديهية او نظيرها ان البرهان المبتني على
النقيضات انما يوجب القول بعدم تحقق حقيقة الحركة فيها بل بانتقالات متتابعة على مضبوط توهم
التدريج فان تم الدليل على تحقق الحركة فيها فلا كلام والا فلا ولا تم لم يستبعد تحقق الحركة حقيقة فيها
لا غير واما الانية والانفس اللذان من خواص الكم فانما يتصف بهما الطول والقصر الاضافيان
والكثرة والقلة الاضافيتان فان سئلت عن تحقق الاضافات في مراتب الاعداد عند من اثبتها
مختلفة واما الحق وبرهانه فلنا يكون مراتبها متحدة نوعا ولا يلزم القول باختلافها القول باختلاف
المختلفين بالشدة والضعف ولا من القول باختلاف المختلفين بالزيادة والنقصان نوعا
المتصل بالتشكيك بالزيادة والنقصان الطول والقصر الاضافيان واما الكم فليس من القول
بالتشكيك في شيء ولا يدخل فيه وهمك ان الطول الاضافي هو الكون على حد من الحدود وانه
ما يتبع تحققه عروض الحد لا نفس الكون على الحد هذا ما قصدنا ايراده في تحقيق المرام وعليك
بالفطانة ثم التامل فيما القلم فان فيه كفاية لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد والثالث
لا ينفع بالاصرح ولا يتخلص عن ربقة الجهل والتقليد اعاذنا الله واياكم عن المراء والجدال
والقناعة عن تحقيق الحق بالقيل والقال وكان الفراغ منه عشية يوم الثلثاء
التاسع من شهر ذي القعدة الحرام سنة ثلث وخمسين والف وقد فرغ من تعليقها الحقير
المحتاج الى رحمة ربه الغفار محمد علي بن محمد التونسي في التاسع عشر من شهر ذي القعدة
سنة ثلث وخمسين والف من الهجرة

كتاب الحكمة من العطية الوارث
من اوله الى آخره
قيمت سبعين هزار و پانصد دينار

بسم الله الرحمن الرحيم توجهنا الى جناب قدسه وتعرضنا

لنفحات انسك يا واجب الوجود يا مبدأ كل موجود يا كاشف حجب الكبرياء ومزيل
العالمين انظر الينا بعين احسانك وانظر الى سحايب عرفانك نظرات عنوانك
فاقض من فضلك الغير المتناهي وخطرات قلوبنا بشطرك وارنا صورة الاشياء كما هي
وخصص محمدا الكامل بتاييدك افضل صلواتك وآله واصحابه يا طيب حياتك انك على كل شيء
قدير ويا فاتح المطالب جدد بهذا الجزء الكلامي من شرح الشرائع بريا عن النقص
سليما من الجرح علاوة على ملكتكم وموجب معرفتكم وانت في بين الشرح والجرح
اللآلي من الصدفين ووجه الماء من الطرفين بل اجريت ماء البيان من اجاج المعاني
وملأت الكاس الاجاج وارد ان الاذان من اناء الفاء وجلوت ابكار الافكار
بيد التوفيق الوفاقية وجنيت ثمار الاسرار بعونه المغنية النفاذة ونفضت
النقاب عن كل مسئلة الكتاب وميزت بين الشرح والباب ولم آل جهدا في
توجيه الاصول وابانة المشكلات وانكشف عن المعضلات جانحا من الكلام الى ما يصح
الصواب اليه معولا على الحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا عصبية
على احد فاعتنقه لا يسبق الى آخر عرفه فان ورد عليكم من بعض الابواب ما لم تكونوا
في مطاوي الكتاب او سترة لديكم من الاسرار ما لم تستبصروا من على الاعتذار
فاحسنوا الظن ولا تغضوا عنه العين فان طريق الصنيف بعد لم ينتظم و

ابداع

ابداع المعاني من التوفيق لم تتبع وسجد فضل العصر وعلى الزمان وضع هذا الكتاب الذي
لم يتفق مثله الى هذا الآن واحد المستعان وعليه التكلان **قوله** الله العلامة
الحسن اسد اكرامه الحمد لله الذي رفعنا لافتتاح المعالي بحمده لا نحظى في جزء الخطبة
كلام الشيخ بحمد الله على التوفيق اولا وسال الهداية ثانيا والالهام ثالثا
الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضا منها حاصل كالتوفيق على افتتاح المقال
بالتحميد والهداية الى تقديم الكلام بالتحميد والالهام الى اقرار الكلمة التوحيد وبعضا
منها غير حاصل لكنا نستعد لتحصيله كتحقيق الحق من شاهد المطالب وتمهيده وكالتكاثر
نعمة من الله تعالى يجب الحمد عليها كذلك استعداد الكمال ايضا نعمة تستحق بها الحمد لكن
حمد الله تعالى على التمكن منها فان قلت التحميد والتمجيد اذا كان التوفيق و
الهداية على شرط واحد وسياق الكلام يقتضيه وان تغايرا لزم تعدد حمد في
اول الكلام ولا ذكر للتمجيد فنقول تخصيص حمد الله تعالى على ما يعطيه لا ما التعبير
والاختصاص دليل على التمجيد بل لفظ الله الذي هو المعبود الذي يستحق المحمود
لذاته يدل عليه والمعرفة تجب بتعارفنا لزم التصور لمباطنة والعلم التصديق
تركيبه على ما سبق وكان التصور تمييز بحسب الكمال والنقصان كذلك التصديق بحسب
الصدق والكذب والوثاقة والضعف فلذلك بحسب الكمال والكمال في الطرف
الصدق والوثاقة الى العلوم فان قيل الصدق لا يقبل الاشتداد والضعف فلا يتصور
ان طابق الواقع فهو صادق والا فكاذب فلا يستقيم قولكم واحد قال العلوم فهو
المراد بين العلوم واظهرها صدقا لذاته والضعف يستلزم نفي الصدق بل هو حالة
وهو الظنون وقوله وهو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية على طريق اللف والنشر
والمعارف الحقيقية هي التصورات الكاملة بحسب الحدود والتصديقات المستفادة من الحدود
والعلوم اليقينية التصديقات المستلزمة للجزم والمطابقة والثبات والطريقة مسلوكة

الكمال والجلاء

الطريقة اللف والنشر

ايضا في قوله وكذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة والعقل ما نسب الى الحقيقة من التصورات و
التصديقات من التصديقات والضمير في جملتها عائد الى المواد والعلوم جميعا وكذلك
هو معرفة اعيان الموجودات المرتبة والعلم بنسب الكائنات المتسلسلة والى هذا
ان اكمل التصورات واوثق التصديقات التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية
كذلك اشرف التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية تصور اعيان الموجودات و
التصديق بنسبها بالكائنات وقوله وذلك هو العين الموسوم بالحكم النظرية فيه
ما فيه اذ ليس مجرد تصور الموجودات والتصديق بنسبها هو الحكم النظري بل وكم
تنبيهات اخر ثم في حل هذا الموضع ربما يغني عن ذلك قوله افاد الى اصل
ان هذه القوى لكن تحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب تاثيرها
فوقها وتاثرها فيما تحتها قوتان فالقوة التي تتاثر بها من عالم الغيب تسمى قوة نظرية
والقوة التي تؤثر بها في البدن تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب من مبدا الادراك
الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم
كلي مستعد لها وهو المرتبة الاولى وتسمى عقلا هيولانيا ثم اذا استعمل الآلة من الحواس الظاهرة
والباطنة جمع العلوم البديهية واستعد لادراك العلوم الكسبية هو المرتبة الثانية وتسمى عقلا
بالملكة ثم اذا ضم العلوم البديهية بعضها الى بعض وادرك العلوم الكسبية حصل له قدرة
على استحضارها متى شاء بحسب كسب جديد وهو المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل وحصول
المعقولات له بالفعل متمكن عند حضورها له هو المرتبة الرابعة المرتبة بالعقل
المستفاد واما مراتب القوة العملية في انسان التخلية والتحلية وفي النحلية
تهذيب الظاهر بوظائف العبادات على معتقد باعثة الحق وتزكية الباطن عن
الملكات الردية والاخلاق الذميمة اذ المتعبد هذا المعتقد على حمل المعاني
التي اوردها الشيخ في الخطبة مراتب النفس في كل واحدة من قوتيها اما حملها

مراتب

مراتب القوة النظرية فلان جوده الاشتاق من العقل الهيولاني الذي
هو الاستعداد المحض الى العقل بالملكة الذي هو استعداد المعقولات
الثواني بحسب ادراك المعقولات الاولى لا يمكن الا بحسن توفيقه وخصوصية
الاشتاق عنه الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية
لا تتم الا بهداية الشارع اي سواء الطريق لان الطرق مختلفة والتمييز بين الخطاء
والصواب لا يقع بمجرد الطاقة البشرية والعقل المستفاد الذي هو العقود
اليقينية لا يحصل الا بالهام الحق بتحقيقه اياه وتعيينه فان ما يفيد هذا
العقود اليقينية من المقدمات التي يتالف عنها الاقيسة المؤدية الى العقود
اليقينية وغير تلك المقدمات كالجزئيات الصورية والتصورات التي هي اجزاؤها
وغيرها من مبادي المقدمات لا يحصل في النفس الا باعداد القبول تلك
العقود من المبدا الفياض تعالى ما يثبت في الحكمة من ان الافكار معدات
لحصول النتائج لا علل موجبة لها وانما قيد الترقي والانتقال بالجودة لانه
قد يستعمل الحواس ويحصل الصور من الاشياء غير مطابقة وقد يرتب
الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة يمكن الانتقال في المقامين
حيث لم يكن بحسب توفيق الشارع او لم يكن بهدايته لم يكن حينئذ
رويا فاسدا وقوله في العقل المستفاد انه العقود اليقينية فهو على طريق
من التمثيل تصديقه ثم ههنا سؤالات الاول ان قوله هذه العقول
يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها ليس
بمستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك المعاني على كل واحد من المراتب
بل المجموع على المجموع وكانه هو المراد الا ان اللفظ يابى التاويل

ان قوله في العقل الهيولاني من شأنه الاستعداد المحض مستعد بان من شأنه ربما يستعمل بمعنى
الاستعداد وكما قال الامام في شأنه ان يكون بصيرا او ربما يستعمل في نفس الوصف كما يقال الا
من شأنه ان يكون عالما اي في صفته ولا يمكن اخذه هنا باحد المعنيين اي المعنى الاول
فلان حاصله حينئذ ان العقل الهيولاني مستعد للاستعداد المحض وهو استعداد فيه
المعنى الثاني فلان العقل الهيولاني ليس صفته الاستعداد المحض بل هو نفسه محض الاستعداد الا
الا ان يطلق المراتب على النفس في الاحوال الروحية فيكون العقل الهيولاني اي صفته الاستعداد المحض
لكن الكلام بغير معناه ان النفس ترقى من نقص كمال الى كمال آخر ثم انظر لعل المعنى هذا
الثالث له قوله في العقل بالفعل شأنه ادراك المعقولات الثانية اي ادراك
شأنه ادراك العلوم الكسبية قبل تحصيلها فهو ليس معقولا بالفعل بل معقول بالملكة وان ادام
به ان شأنه ادراكها من غير تجشم كسب جديد فلا انتقال من العقل بالملكة الى العقل
الذي هو حصول العلوم الكسبية بالفعل ثم اليه وعلى تقدير ذلك الانتقال لا يحتاج الى
هداية الله تعالى اذ الاختيار السلوك الطريق المستقيم المؤدي الى المطلوب اما هو في حصوله
ولا يكفي في تحقق الانتقال من العقل بالملكة الى العقل المستفاد الذي هو حضور المعقولات
الثانية اما تم بهداية الله تعالى والانتقال منه الى العقل بالفعل الذي هو مكرر الاكتساب
متى شاء من غير افتقار الى اكتساب اما يكون بالهام من الله تعالى وقد تقدم والعلم
في العقل لغوي فان الامام قال ويمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في كل واحد من
القوتين اما مراتب القوة النظرية فلان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم
ثم يحصل لها العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم النظرية بحيث يترتب
العلوم الضرورية فحصول العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس هو المرتبة الاولى وترتيب
بحيث تتأدى الى العلوم النظرية هو المرتبة الثانية والوصول اليها هو المرتبة الثالثة وما

كان التوفيق هو الامر المقرب الى السعادة الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم التي هي
اسباب للسعادة الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا من الله تعالى فيجب ان يحمد عليه وآتيه
اشارة بقوله الحمد لله على حسن توفيقه وقوله واسأله هداية طريقه اشارة الى المرتبة
الثانية فان كان ترتيبا يكون مؤديا الى المطلوب والتمييز بين الخطأ والصواب لا يمكن بدون الله تعالى
الى الطريق القويم وقوله الهام اشارة الى المرتبة الثالثة فان الصور العلمية لا
تحصل الا من واهب الصور هذا ما ذكره الامام فظاهر ان المراتب التي اعتبرها كلها
اولها حصول مادة الفكر وثانيها حصول صورة وثالثها حصول الخطأ والمراتب التي
اعتبرها الشارح لا كلام منها الا العقل المستفاد وايضا لا دلالة في كلام الامام على اعتبار
العقل بالفعل اصلا ولا اعتبار على عبارته فكلام التقرير يخالف ما حملها على مراتب
القوة العملية وظاهر الشرح قوله الطالب السالك يعني في بدء سلوكه الطالب الكل
لحصول المعارف والعلوم الحقيقية لسلوكه بحركته الفكرية ثلث احوال بداية ووسط
ونهاية فمن مبدأ سلوكه ترى ان مطالبه العلمية انما تحصل منه لكن حصولها منه موقوف على
التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة لحصول العرفان مجتمعة متوافقة في التسبب فاذا
خاض لجة السلوك ودار بعد الكرة مطالبه واخذ في التأديب وعدم
الصواب والخطأ فيه قصور قوته عن التمييز بينهما والاهتداء الى سواء الطريق فيعتقد انه
عاجز عن السلوك الا بهداية الله تعالى واذا وصل الى المنتهى يظهر له انه ليس في
تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما يفيض عليه فله في كل حالة من الحالات اعتقاد
في الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق والاول
خطأ والحمد على التوفيق الذي اعتقده بالاعتقاد الصحيح واما في الثانية فاعتقاد
نسبة العلم اليه والى الله تعالى بالشركة وقد اعتقد ان النفس في ذلك تأثيرا
وهو خطأ وان لله تعالى تأثيرا بحسب الهداية وهو اعتقاد صحيح واما في الثالثة فاعتقد
انه قابل وان الفاعل في ذلك لسيادة الله تعالى وهو اعتقاد صحيح فلما العلم

الاعتقادات الباطلة في هذه الاحوال لم يكن سبيل الى مرام المطالب الا التوفيق في الهداية
والهداية في الهداية والالهام من الله لي فالسعي عند هذه الاسباب الموصلة الى الكلام
في صدر كتابه تنبيها على ان الطالب الذي يعين فيه كيف يسير كان صدقا على التوفيق للشروع و
لسبب الهداية والالهام حتى يحصل له الفوز بمباغيه فان قلت حكم بانه عند المتهن يظهر له
انه ليس الا قابلا ما فرض حكمه بانه يرى من نفسه حالة هي المثلية ان يتشبث فيه ذلك تاثيرا او لنفسه تاثيرا
اذ التاثير لا يطلق الا على التعبير فيتعين المراد من التاثير هنا تكميله له وذلك بتحصيل المعارف وهو
يحتمل قلة وكثرة كما اختلف الاقوال فيه فيتحقق ما ذكره ان من حاول تحصيل علم فلما لم يكن موفقا
من عند الله لم يتوجه التحصيل ثم اذا شرع في الكتاب به احتاج الى الهداية الى الطريق
المؤدي اليه واذا سكن الى الالهام الجواد لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد اذ الالهام
الموهبة المطلق على ما هو حاصل وليس على ما يكتسب حاصل وما هو الشيخ لما وفق بوضع هذا
الكتاب المشتمل على مطالب شريفة حمد الله تعالى على حسن توفيقه لذلك ولا خلاف في ان
المطالب له هداية الى الحق الهية ولذا اذا فاضها ليس الا من عند الله تعالى الكريم له
الالهام الحق فيها وما ذلك منه الا التعلم المتعلم المستنبط قوله الفروع لا اصل لها كما في حياة
الكليات الاصل مقدمة كلية يعلم منها تجزئي الصغرى سهلة الحصول حتى تخرج الفروع من القوة
الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل انسان ناطق وحصل لنا ان زيدا انسان فقد حصل عندنا
ان زيدا ناطق وهو الفرع والاصل هي المقدمة الكلية وليس بجزئي بل نسبته اليه نسبة
الجزء الى الكل فيعرف الحكم منه فيقال زيد وعمرو انسان واما هو مثال الجزئيات
الكلي لا الفروع والاصول وان اردنا ان نحكم مثالا لها قدرنا شيئا هو موضوع الحكم
عليها فاذا حكمنا على الانسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد
وعمرو فرع والجملة من مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تبيين اجزاء الجملة
وتمييز بعضها عن بعض وقد يطلق على الجزء المعبر عنه بالجملة وهو المراد من قوله والتفصيل
كالاجزاء الكلية وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تمييز الاجزاء

بالعوارض

بالعوارض واللواحق والاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا يكون اجزاء
بل كالاجزاء فالتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم يكن معها بخلاف الفروع
فانها لا تكون مذكورة في الاصول بل تحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل
والتفريع الى تعرف زائد وهو تحصيل الصغرى السهلة الحصول وضمها
مع الاصل على منهاج ضرب منتج واما التفصيل فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير
وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجود مادة الجملة بالفعل فلهذا انما يشمل التفريع
والتفصيل وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل لانه انكشاف امر
موجود بالفعل خفي عن الفعل قوله واما الطبيعة فهي المبدأ الاول المراد
بالمبدأ العلة الفاعلية وهي بالقياس الى الحركة والسكون مقابل مع اتصاف
شرطين مما عدم الحالة الملائمة ووجودها والتقييد بالاول ليست احتراز عن
النفوس الارضية فانها مبادي حركات ما هي فيه كالانسان مثلا الا انها
ليست مبادي اولية بل باستخدام الطبائع والكيفيات وقوله ما هي فيه
احتراز عن المبادي القسرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس
الى المبدأ ويكون معناه ان الطبيعة تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها
فهي المبدأ للحركة مطلقا بل صرحه انه مبدأ بالذات للحركة لا على سبيل التسخير قاسر
ويحتمل ان يكون بالقياس الى المتحرك ويكون معناه انها تحرك
الجسم المتحرك بالذات لا بالقسر فان قلت قوله لحركة ما هي فيه معناه الطبيعة
فيه وح يلزم تعريف الشيء بنفسه فنقول يمكن ان يرجع الضمير الى المبدأ
باعتبار انه العلة الفاعلية فلا اختلال في التعريف وتمام الكلام فيه
سيجيء في النمط المتقدم فنقول يمكن ان يرجع الضمير الى الثابت والعلم المنسوب

ليست صح

انما يسمى طبيعة لانه انه مبدأ للحركة صح

لان حقيقة العلم اثبات شيء على الذات بشيء
على ما هو معنى الجملة الخبرية ولا حاجة في اثباته
بعد ما السبق لانا لا نعلم قضية لا نعلم
له فلو اثبت الموضوع في العلم لزم
الدور قطعا

اي الطبيعة اي علم الطبيعة فهو الشيخ ومنقول عن العلم الطبيعي هو العلم الطبيعي لا العلم
بالطبيعة بعينها فانه مسلم من العلم المنسوب الى ما قبل الطبيعة اخص العلم الالهي لان
الطبيعة جزء من الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والجزء لا يحيث
العلم والا لدار بين العلم الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث عن احوال الجسم
من جهة انه اذا وقف السمع بالحركة والسكون هذه الجهة الجزء الطبيعة ثم هنا شيئان
منها العلم والمعلوم فالمعلومات الالهية موقوفة على المعلومات الطبيعية باعتبار و
مستغرقة عنها اما عدمها فهو لمن احدهما بالذات والعلية وثانيهما بالشرف
لان معلومات الالهية مبادئ للطبيعية منها المجردات وهي اقدم بالوجود الطبيعي
واما الجزئي الامور العامة تجري المجردات حتى هاهنا شيء بعينها في العلم الالهي
لا مشاع كونها وضعية لان الوضع ممتنع ان يكون لها ولا انها لا تحتاج الى
المادة كالمجردات فان قلت ذكر الذات مستدرك لانه اشار به تقدم العلة
لزم التكرار وان اريد به المطلق فحصوله انما يكون في ضمن احد الحقيقة ولا يجوز
ان يكون هو المراد بل التقدم العلم فتعليله لم يكن اياه فذكره نفي عنه لتعيين ارادة
المعدوم العام لا يوجب ارادة الخاص فلا استقرار اكثر انما تاخير الوضع
لان المحسوسات اقرب الينا فالعلم لمبادي الطبيعية تاخر عن العلم الالهي
العام وهو العلم الالهي قد يسمى علما قبل الطبيعة لاول الاعتبار وعلما بعدها
لتاخرها كله باعتبار المعلومات واما العلم الالهي نفسه فلم يتقدم على العلم الطبيعي
وغيره من العلوم لانها له على مبادئ والعلم بالمبادئ مشتمل على العلم
له المبادئ فقد بان ان للمعلوم على المعلوم تقدما وللعلم على العلم
تقدما فليتنظر في التقدم الذي اعتبره الشيخ في قوله وما قبلها في تقدم

لان الجزئي الموضوع لكثير مسئلة
سائل هذا العلم ما هو اما على انه
الاعراض الذاتية للموضوع ما يبحث
عنه المسائل هو موقوف على الموضوع
الذي هو موقوف عليه

الصواب ان نظر لوضع الجزئي
الوارد هو نوع الشيخ وضعها هنا
سوى الوارد وما قبله لانه لا يحتاج
وذلك يلزم ان يكون الجسم الطبيعي
لكن ذكر في شرح الشيخ وضعها
لانه مشكل ولكن اخذ بالكلام
مما ذكر في شرح الشيخ ودونها
نهاية ظاهر
مما ذكر في الشرح ملخصا
من الموضوع

المراد التقدم العلم لان الضمير فيما قبله لا يرجع الى الطبيعة والا فالكلام
بل الى علم الطبيعة وح لا يخلو اما ان يكون ما قبلت كناية عن المعلومات او
عن العلم لا جائز ان يكون كناية عن المعلومات والا لكان العلم الالهي
ما قبل الطبيعة لكنه لا يستقيم هذا بل علم ما قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر
لا بين العلمين او بين المعلومين ولا بين العلوم والعلم فلا يكاد يعتبر لعدم المناسبة
فتعين ان يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم المعتبر انما هو التقدم الذي بين العلوم
ولو عبر بالتقدم بين المعلومين لقال وما قبلها ومن هاهنا يعلم ان قوله عطف
على علم الطبيعة لا على الطبيعة والا لكان المضاف وهو العلم داخلا عليه
فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو قال وما قبلها كان عطفا على
الطبيعة فان الامام العلم الالهي يسمى ما قبل الطبيعة لوجهين الشرف والعلة
وبابدا ان تاخرا في التعلم فان الاخفى ان يتوصل الى الالهي بواسطة الطبيع
لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بلا يتوقف على الطبيعيات
تاخر الالهي لانه متاخر عن الطبيعي بحسب الوضع كما بينا ولو اثبت الاول
وصفاته بما يتوقف على الطبيعيات اولا فلهذا اخره في هذا الكتاب مع اعتراف
الامام بانه لم يجعله مبنيا على الطبيعي ثانيهما ان الوجهين لا يدلان على
تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة بذلك
الاعتبار بل ما قبل علم الطبيعة ايضا فوضحنا ان الالهي بذلك الاعتبار
ما قبل الطبيعة لكن الشيخ لم يسمه ما قبل الطبيعة لان الضمير فيما قبله للاول
اليها ولا يتوجه ما قبلها ولما كان الوجوه اشارة بقوله ما مر ثانيها ان
الكلام الشعر بان غرض الشيخ من الكلام اثبات الاول وصفاته بما يتوقف على الطبيعيات

واضح ان المعلومات الالهية موقوفة على
العلم الطبيعي بناء على ان الالهي
متوقف على المعلومات الطبيعية

لانه في تاخر الالهي وهو متقدم على الطبيعي
بالوجهين فيتعين وجه التقدم بما يمكن
غرضا لمعارض فلهذا سماه بما قبل الطبيعة
وتعبير الامام غير محتمل لوجوه احدها
ان اثبات الاول وصفاته
بل على تقدم المعلومات بالا
ينبني
المعلومات ثانيها ان
على
الوجهين يدلان على تقدم العلم
على العلم

وبهذا اخرج الالهي عن الطبيعي في التعلم ومنع الشارح ذلك فان الشيخ
لم يسلك الا طريقة الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب تلك المسائل
وخلط مسائل الالهي بالطبيعي لدفع الطوالات من احد العلمين وانه يدفع ما اورد
الذي بحسب نظر التعليم لمن يرى له انه ما قبل الطبيعة الا آخر وفي الوجه الثاني
نظر لان الوجهين كما دلا على تقدم المعلوم على المعلوم دلا ان على تقدم العلم
على العلم اما العلية فلما ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول انما
يحصل بالعلم عن العلة لانه بها واجب وبدونها ممكن اما الشرف
فلان شرف العلم بحسب شرف المعلوم وكلما كان المعلوم اشرف
كان العلم اشرف على ان للامام ان يقول الوجهان لما دلا على ان
الالهي ما قبل الطبيعة لكنه حيث زاد في المقدمات زيد عليه في الاخير
والوجه الاخير ايضا منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ في اثبات
الاول وصفاته وبين النظر الى مجرد الموجود من غير اعتبار شيء من المقولات
الطبيعية قد سلكها سائر الحكماء الا ان بعضهم اثبت الاول بما يبتني
موقفه على معرفة الطبيعيات وهذا مما لا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى في الديباجة
ذكر الحكمة واقسامها فقد بقي من الشرح مباحث لا بد من التنبيه عليها
البحث الاول في تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول
الحكمة خروج النفس الانسانية الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل
معا اما في العلم فبان يكون متصورا للموجودات كما هي مصدقا بالقضايا
كما هي واما في جانب العمل فبان يحصل له الملكة التامة على الافعال
المتوسطة بين الافراط والتفريط والشيخ قد اخرج العمل وعرفها بانها

والحق ان هذا الدور مع عنه الى اعتراض الاول تامل وتدبر

كمال

كمال انسان بالصورة الكاملة والتصديقات المطابقة له في العلم بالموجودات تنقسم اما بكونها متعلقة بذواتها اعني ما لا يتعلق وجودها بالمادة كالله تعالى والعقول
والنفوس والصور والمعاني والرياضيات وغيرها وما لا يكون كذلك كالسماء
والارض وغير ذلك من الاجرام انقسام العلم بحسب انقسام المعلوم احدهما العلم بما يكون تقوم ذاتها
تاثير في وجوده وتسمى حكمة عملية لانها علم بما من شانه ان يعلم فيعمل وغايتها تحصيل الخير
ثانيهما الحكمة العملية العلم بما يكون تقوم ذاتها تاثير في وجوده وتسمى حكمة علمية وغايتها ادراك
الحق في سائر الاشياء حتى يصير عقلا مرتسما اما الحكمة العملية فهي اقسام لانها اما ان
يكون مشاركة في الغير وهي الحكمة الخلقية او يكون مشاركة في الغير اما في المنزل وهي الحكمة
المنزلية او في المدينة وهي الحكمة المدنية والسياسة واما الحكمة النظرية فهي اقسام
لانها اما ان يكون مطلوبة لتحصيل سائر العلوم فهو المنطق او مطلوبة لذاتها
فلا يخلو اما ان يكون علما بامور تتقوم الى المادة او علما لا يحتاج الى المادة و
الاول هو العلم الاعلى واختصاصه الاول والتعلق في الثاني بالثاني من الشبه بحضرة الواجب
العلم والعمل كما ان في الشبه لتحصيل السعادة الابدية والاول اما ان يكون
لا في المادة في التصور او لا يكون ادراكه مع قطع النظر عن المادة واما يحتاج اليها في الوجود
والاول العلم الطبيعي فانه يبحث عن احوال اجسام الطبيعية ولا شك في تصورها
تحتاج الى تصور المادة والثاني هو العلم الرياضي لانه يبحث عن احوال المقادير و
العدد والهندسة وغيرهما مما لا يحتاج في تصورها الى تصور المادة لانه لا يمكن
ادراك عدم الاحتياج الى المادة بعدم الاحتياج في الحكم بدخول العلوم الرياضية
بالعدد في العلم الالهي اذا العدد لا يحتاج الى المادة في بعض الصور ولكن
العلوم الرياضية وان ادرك عدم الاحتياج اصلا خرج عن الالهي بالجملة

لانما قد تكون الى المادة وما توقف الصورة معتبر مادة من حيث هو وهذا الاعتبار يكون من
جملة الامور الجزئية عن المادة وبحث عنه من باب الوحدة والكثرة من الامور العامة وبعضها
اخرى من حيث تعلقها بالمادة وبحث عنه هذا الاعتبار من الرياضي سالم تعلق عن الحيث
التوقيت والتفريق والقسمة والتحديد والتكميل وغيرها مما يلحق الوجود وهو من فروع الرياضي
او من موجودات متحركة متعلقة بالمادة هو العلم الالهي اما جعلها المنطقي فهي اقسام الحكمة
من لا يراه كونها بل عرف الحكم بانها معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي
في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية فالحكم النظرية معرفة عنه فرعها اقسام الحكمة والمنطق
من التقسيم الصحيح الشامل بحسب اختلاف العلوم الثلثة من هذه اقسام الحكمة اما اقسام فرعها الحكمة
تعليم الحكم النظرية لاجل احدها اما اشرف من العملية اما اولا فلانها باعتبار الجزء
القائمة والحكم العملية باعتبار القوة الباطنة والقوة العالمة اشرف فيما تقرر
ابد الآباد بخلاف القوة العاملة فانها تنقطع ارباعه من ابد الآباد واما ثانيا فلان
المعلوم من الحكم العملية الاعمال الصادرة عن الانسان التي هي حسنة بالنسبة الى الانسان
الانسية والكمالات النفسية وثانيها ان مبادي الاقسام الحكم العملية وكمالاتها
مستفادة من الشرائع الالهية فلا يحتاج النظر وتعلمها فيما فرغ من دخل واما اشرف من
النظريات الاقسام الثلثة لان الرياضي كثير يبتني على الحدود الموجودة في الاعيان
الذهنية والمهم اما جزئية عن ذوات الوجود عامة واحوال والعلم المتعلق
به الالهي او عن احوال الجسم الذي هو الطبيعي الذي هو الجسم
تعلقا واجبا بالعلوم الثلثة لتحصيل لها الاحاطة الاجمالية اما ابواب المنطق
لان الغرض من المنطق اكتساب المجهولات والمجهول اما تصوري او تصديقي فالمنطق
في الموصل الى المجهول التصوري وما في الموصل الى المجهول التصديقي واما النظر الموصل

الى المقصد

الى المقصد فاما ان يكون نظرا في نفس الموصل او هو باب قبل الشيء واما في متعلقاته وهو باب
الشيء وهو اما النظر في الموصل التصديقي فاما ان يكون نظرا في متعلقاته وهو
الرياضي واما نظرا في نفسه ولا يخلو اما ان يكون من جهة الصورة وهو الحكمي
او من جهة المادة وهو منحصر في الصناعات الخمس التي هي مستوفاة في المنطق اعني الباب
الاول الباب الثاني وضم من ضم الى باب الالفاظ فصار ستة عشر لان فريد عليهم واما
ابواب الطبيعي فثمانية ووجه الحصر انه لما كان موضوعه الجسم الطبيعي فالبحث فيه اما
عن اجسام الطبيعية وهذا الباب يسمى السماع الطبيعي وسمي الكون والفساد
ولا يخلو اما ان يكون في البسائط او في المركبات والبحث في البسائط اما ان يكون
حيث وقع فيها الكون والفساد وهو باب الكون والفساد واما ان لا يكون من تلك
الحيثية وهو باب السماء والعالم والبحث في المركبات اما ان يكون فيه العناصر وهو باب الآثار العلوية
او النباتية ولا يخلو اما ان يكون فيه قوة الحس والحركة اولا وهو باب النبات
والاول اما ان يكون فيه قوة النطق وهو باب الانسان اولا وهو باب الحيوان
واما ابواب الالهي فثمانية لانه علم بالبحث عن موجودات لا تتعلق الى المادة وهي اما
مفارقة عن المادة ممتنعة الحصول فيها كالواجب والعقل وهو باب العقل والمعقولات واما ممكنة
الحصول فيها كالنفوس والنفوسية والوجود وهو باب الامور العامة قوله حيث فيها
فائدة تعين الاولى بيان محل المنطق الواقع في بيان المراد بالمنطق وجوبا وهو
بحسب صحته فذلك ما يقع بسيطه به ٥ قول الشيخ الخ نوعية بسيطة
الغرض من المنطق حصول الكلية بالاحاطة في الفكر لان الغرض من الشيء ما لاجله
الشيء والحصول ليس ما لاجله المنطق الكلي الا ان يجوز المراد الغرض من تعلم المنطق فكان
الغرض الاولي للنبي من عمل السرير حصول السرير ثم اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه

فلذلك الغرض الاول من تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله الاصابة
ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي تختلف لان منها ما يعرض للشيء
بحسب ذاته ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره لا جرم يختلف بحسب ذلك
فرسم الشيء بحسب الذات كقولنا الانسان هو المتعجب وبحسب فعله كقولنا
النار هي المحرقة وبحسب فاعله كقولنا الاحراق افناء بحرارة جسم
ذي الرطوبة وبحسب غايته كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب شيء آخر
كتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا العطوسة تنظف الانف
ورسم المنطق بحسب قياسه الى غيره هو انه آلة قانونية فان كونه آلة
ليس له في ذاته بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته
قول المنطق علم يتعلم منه قوانين الانتقالات وانما كان هذا بحسب ذاته
لانه اخذ فيه العلم مضافا الى معلومه والعلم الذي عبر به الشيخ في موضع آخر
عبارة جامعة بين الاعتبارين وانما رسم ههنا بالاعتبار الاول لانه
انسب ببيان الغرض واذا تصورنا الماهيات والحقائق من حيث هي
فهي المعقولات الاولى واذا اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والنوعية
وحكمنا عليها باحكام كالكلية وذلك في تلك العوارض
والاحكام لها وجود من المعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية
من التعقل وتحقيقها ان الماهيات لها وجود في الخارج وذهني وعرضي
لها بحسب كل واحد من الوجودين عوارض تختص بذلك الوجود فالمعقولات
الثانية هي عوارض لطبائع الاشياء من حيث هي في التعقل لا بما هي
بها امر خارج فالمراد بقولنا هي العوارض واحكامها المعقولة العوارض

والاحكام التي

والاحكام التي لوجودها الا في العقل والا فالعوارض الخارجية ايضا معقولة وليست معقولات ثانية
والمعقولات الاولى لا تعلق باعتبار الموجودات بل هي من حيث هي وفي بعض النسخ الامور تعلق حتى يكون
وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح واي تعلق ان من تعلق المنطق ليس تعلم آثاره وانه ليس علما
بحقائق الاشياء بل من المعقولات الاولى فهو كذلك لكنه لا يخرج كونه علما وقوله انه ليس علما
على الاطلاق فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث تعقلها او تنتفع فيه
العلم اي علم ما بالضرورة وتقييد المتعلم بالترتيب يخرج الآلات لا فرق العلوم الموضوعة وايضا
لفظ كلية وقوانين ليس علما بل هو اذا التعريف بما هو مفهوم الكلي لا باعتبار افراده واحد
السلب انما هو فرد الواجب وفقدان السبب واحد غير السبب الممكن والمراد ان الحكم
مطلق على ما يدركه النفس الانسانية بحيث يتناول افراده ادراك الامور الموجودة بالاكتساب
الخيالية فاذا استعانت بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ وتحركت الصور
حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب الحاصلة او من المبادي اما المطالب
وغيرها وان استعملت تلك القوة لادراك الامور الحسية سميت تخيلا والظاهر
الحركتين هو الفكر الصناعي فانه اذا اريد كسب ما وضع المنطق اولا وتحركت الصور
في المعقولات متردد من صورة الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان
تصورها الى وجدانها الاولى ان كان تصديقا ثم يتحرك في الذاتيات والخواص والكوني
وترتيبها ترتيبا خاصا الى حصول المطلوب وغاية الاولى المنطق وما هو فيه هو المعلومات
المخزونة في خزانة العقل وما اليها الذاتيات والخواص والعوارض من الاولى وغيرها هو الحكم
الناشئ وما هي فيه المعلومات والاعراض الكوني وغاية الثانية المنطق فيما يحكم الاولى العقل
الفكر وبالنسبة الصورة ولا بد منها في الفكر الصناعي الحركة الاولى فان المنطق لا يحصل
من اتباعه تحصيل بل لا يحصل الا من مبادي مناسبة له واما الحركة الثانية فان المبادي
الى المطلوب تحتاج اتصفت بل اذا وقع على ترتيب معين ولكن لا يحصل

المعقولات اي

من المبادي لا المطالب
الاستقراء من المبادي مطلقا لكن
في معالجة الانتقال من م

الناسبة وتمييزها فلا وجه لورود المطالب لا سيما الا بالمنطق والفكر بهذا المعنى يحتاج فيه في جزئيه
واما المعنى الثالث وهو الحركة من المطالب المبادي فيستعمل باذاته احد مسائله الانتقال من المطالب
الى المبادي الا ان الانتقال ليس بحركة لانه تغيير في الخط ان الشانه ليس من الحركة من مقولة الكيف
والانتقال الذي هو الحركة فكانه ما اعتبر هنا الا مطلق الانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا
فالوجه انه يجوز ان يكون باذا الفكر بالمعنى الثاني حيث لم يوجد فيه الحركتان بل باذا الفكر بالمعنى الاول
حيث لم تكن حركة اصلا والمراد بقوله ما يكون عند اجماع الحركتين لكن ما يكون عند الاجماع
على الانتقال هو نفس الانتقال لان القدرة على الانتقال موجودة واذا انضم اليها الاجماع
وهو الباعث لازمه ثبت العلة للانتقال وعند حصول العلة التامة يحصل المعلول فيكون
الذي عند الاجماع هو الحركة الثانية واما الى بالاجماع التعريف اما الحركة اراد
فانه اورد في تعريف الفكر الحركة الثانية واراد بها مجموع الحركتين واما عبر
عنه بالحركة الثانية لانها اشهر ولكن اشهرها الحركة الاولى في الاغلب فوجوده
مجموع الحركتين فعبر عن الكل باشهر جزئه او عن اللازم بالملزوم فان قلت الحركة
الثانية اقل وجودا من الحركة الاولى لانه قلما توجد بدون الحركة الاولى وكثيرا ما توجد الاولى
وحدها والاقل لا يكون اشهر من الاكثر وجودا فعلى انها اشهر او اكثر وجودا الحركتين
الاولى وما يكون عند الاجماع مجموع الحركتين خطأ لاستلزامه اجتماع الحركتين معا
وهو محال بل الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية واما الزم الكل ذلك التعريف الجمع
لان المراد بالفكر هنا هو الفكر المحتاج الى المنطق والفكر المحتاج اليه مجموع الحركتين
قلت الامام هنا اشكالان احدهما انهم اختلفوا في ان الفكر هو نفس الانتقال من هذه الضروريات
الى النظريات او حالة مسببة عن ذلك الانتقال مستعد له وقوله ما يكون عند الاجماع على
الانتقال يشعر بان الفكر امر وراء الانتقال متقدم له لكن جعله في سائر كتبه بانه حركة ذهن
الانسان نحو المبادي ليرجع منها الى المطالب فبين كلامه تناقض وهذا الخلف في التحديد
يغير معنى الفكر وقد بينا ان ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال فلا يكون بين
الكلامين وثانيهما ان قوله واعني بالفكر هنا لو لم يرد في موضع آخر غير هذا الموضع المذكور

والا فلا

والا فلا يكون لقولنا هنا فائدة وهذا اكثر في التقييد بهنا وقد عرفت انه لكن محمول بالاكثر
على معان ثلثة والمعنى المراد مجموع الحركتين ثم تحاول التفصي من الاشكالين فقال
مقدمة هي ان الانتقال تارة حاصل بالحدس على وجهين اما ان يوضع المطالب اولا ثم
يطلب المقدمات المنتجة له وتارة ان يكون المقدمات تحصل له من غير سوق الى تحصيلها
تسوقه الى النتيجة من غير طلب لتلك المقدمات والوجه الثاني بعيد عن الفطنة لانه لا
الطبيعي فيكون مستغنيا عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه ما كان الحدس والحاصل
ليس طبيعيا بل تكليفيا كان محض الغلط واحتاج الى المنطق ثم قال ان قلت
الفكر امر وراء الانتقال استنتم لفظ الكتاب وحملنا قوله وسائر كتبه على
ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية له ايراد اللازم
اللازم وان قلت ان الفكر نفس الانتقال استنتم قوله وسائر كتبه وحملنا
ما يكون عند الاجماع على الانتقال الاختياري الاخص من مطلق الانتقال
كانه قال الفكر ما يكون عند القصد الى الانتقال المطلق وهو الانتقال
الخاص وهذا يجري الفرق بين ما يكون عند الانتقال ونفس الانتقال
والحمل تارة على نفس الانتقال واخرى على غيره وقد ظهر انه لا حاجة الى
هذا التعسف ثم قال في الاشكال الثاني ايضا مندفع بما ذكرناه لان الفكر
وان كان هو الانتقال الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى
المنطق وهو الفكر الاختياري لا الفكر المطلق ولهذا اعتبر الاجماع في تعريفه
وهذا مبني على ان الفكر يطلق بالاشتراك تارة على مطلق الانتقال
من ان يكون طبيعيا كما في الحدس او اختياريا واخرى على الانتقال
الاختياري وذلك غير معلوم واما قوله جعل الحركة الاولى ارادية فتمامها

فكر الشيخ الى المنطق والناس طبيعة سيما كما هو شأن المحتاج فيما يريد فيه فمن غير مطابق لان ان حاصل
مورد الاشتراك بين الفكر والحدس الانتقال من المعلوم الى المجهول والمستحصل فلا معنى الم ان يكون بديهية
الوجود او وضعيا ثم ان ذلك الانتقال من الفكر ليس هو الحركة الا في المرتبة الاسماك من المستحصل
لا انه حاصل بالحركة الثانية فليس مخ الكلام الا ان الانتقال الذي حاصل المستحصل الانتقال
من اي حاصل الاول طلبه وحصله والانتقال من الحاصل الاول يحصل من غير طلبه من البديهيات
انه الحق وما نقل بوجه بعيد وانما قال من الموردون علم فاذا كان التناول
الظن ونحوه ما صور الادراك حصول صورة الشيء في العقل شيئا فسر وابه وهو الذي
انما يكون صورة اذا كانت مطابقة له والظن يمكن ان لا يطابق فلا متناول الادراك نعم
لو فسر بما يحصل صورة من الشيء العقل يعم الظن ونحوه وان لم يقل على اوجه الاول
لانا الانتقال الحاصل من المبدأ الى المطلوب حركة وهي تدريجية الوجود فلا يوجد
مستقرة حتى يحقق التدريج ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى شيء لا يكون الا بعد
هذه الحركة تحصيل صورة الفكر الى الترتيب والترتيب لا يتصور الا بين امور قوله ويعتبر ان يكون
ما يحضر الذهن اي كل ما يحضر الذهن يحضر في المعقول والمعقول قد يكون ما يشار اليه بحرف هو
حاضرة مقترنة او مصدوق بها لانه اما ان يكون لا يحكم او معه وفيه نظر لان المراد
بالحكم ان كان الحكم مطلقا كان كل واحد من جزئي القضية مصدوقا به وان كان الحكم على جزء
مفهوم الكلام اي حضر في الذهن اما ان لا يكون الحكم عليه او يكون معه في المعقول يحكم عليه
وتسمى كذلك فان الحكم على مصدوقه والا فهو المصدوق به ما يقال التصديق به كما
المعقول ما يقال المعقول به فلو كان المصدوق به شيئا مع الحكم كان التصديق عبارة
عن ادراك شيء مع الحكم وليس هذا مذهب الشيخ فانه يفسره بانه نفس الحكم ويعتبر
الكلام بما لا يقتضي صحته والا لزم ان كل المصدوق به على الشيء كما يقال

الى ظرف الزمان ما وقع النسبة او لا وقع عليها وان كان احدهما فهو المصدوق به والا فهو
المعقول كما قال العلم اما حكم وهو التصديق او غير وهو المعقول والحكم وهو قد الذهن في النسبة
لا يكون الحكم بوقوعها بل يجوز ان ما يجيء بدل من عدم الحكم بالنسبة وهو الحق في الجهل البسيط فيشمل
يكون مشعورا به وما يكون مشعورا به مع الحكم سعة وما يكون مشعورا به من غير حكم منفي او اثبات والوجه
فقد له ولا يجوز ان ما يعرف في الحكم اي التصديق قيل عليه انه جهل مركب انه وهو خلاف مذهب الشيخ
وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس بمستقيم على الاطلاق فان الجهل البسيط بان العلم عدم ما هو
من شأنه المعقول وعدم المعقول وشأنه ما هو من شأنه التصديق وهو عدم علم من شأنه ذلك فقد
تبين انه ما لم يحصل لاحد الطرفين اي وقوع النسبة او لا وقوعها يعني ان لم تحقق الحكم به فالحكم بالطرف
الراجح ان لم يكن جازما فهو الظن الشرعي وان يكون تركه لمكان الحكم بالحال المتعقل
كان جازما فاما ان يعتبر مطابقته للواقع او لا يعتبر والاول هو التصديق لم يعتبر فيه المطابقة
لا محض التصديق الا ادراك النسبة المتصورة بما تعدد وصرح به الشيخ في الشفاء
التصديق هو الشيء بحصول في الذهن نسبة صورة الخالية الى الاشياء انها مطابقة لها
فان اعتبر مطابقته للواقع وهو طابق فاما ان يمكن لكم ان يحكم بخلافها والا فان لم يمكن
فهو اليقين وان امكن الحكم بخلافه ليس حالة الجزم التي اعتبر فيها الحكم بامتناع الرجوع
بل في حالة اخرى فيها يزول الجزم الا ان يثبت تعم بعد ان يعاكس اريد بالامتناع
الزوال فيما يحصل المعقول الصادق كما اريد به امتناع الزوال لا حرج في التعريف اعتبر
عدم امكان الحكم بخلافه بالمعنى الاخص لا الاعم فيه ان النظريات قد يزول
الذهن عن بعض مبادئها فيشك فيه بعد التشكيك بل يحكم بخلافه في ان الشك ايضا من الحكم
الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وان لم يطابق فهو جهل المركب وتناول اعتقاد
المقلد المخطئ لعدم امتناع الزوال فيه واذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين فلا حاجة الى التقييد
الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر مطابقته للواقع فان يحتمل الجزم والمطابقة والثبات اليقين

فالاعتقاد الظن اعم من الاعتقاد لانه اما ان لا يكون جازما او يكون والجزم
ولا مطابقة فهو الجهل او يكون مطابقة فلا ثبات فهو اعتقاد المقلد فيما كان الظن جازما لا يليق
الجزم للاوصاف المعتبرة كان منفيا عن الاعتقاد اما خلوا عن الثبات وحده او عن الثبات
والمطابقة او عن المطابقة فان كان المراد توزيعه على الاقسام حتى يكون الحاصل من الظن هو
الاعتقاد وعن الثبات والمطابقة هو الجهل وعن المطابقة الظن لم يستقم على الاطلاق لجواز ان
الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو الاقسام من احد الامور مطلقا لم يكن لخصوصية
بالذكر فائدة بل الواجب ان يقول خلوا اما عن الجهل او عن الاستناد او عن المطابقة
المطابقة وان لم يخلو عن المطابقة وعدم الجزم بالجهل فيه فاما ان يقارن التجويز او الجزم
ان استحالة الجزم غير لازم فالوجه ان يعرف من اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه
المطابقة او لا فان اعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم او لا وان لم يعتبر فيه المطابقة فهو
اما تسليم او انكار والاول اما مسلم عام وهو مطلق التسليم الكلي كقولنا العدل حسن او غير
محدود تسليم طائفة كقولنا القدرة مقدمة على الفعل واما مسلم خاص تسليم شخص واحد
حاوره آخر فاما ان يعقبه الارشاد وهو المتعلم او الاسترشاد وهو المتعلم والمجادلة
فهو المنازع والتابع لسيرضها وهو لا يكون ان يعقبه من الجزم التصديق لانه اعتراف
واذعان لما فكيف يجامعه الانكار ثم ما يصادر به العلوم لانه يعاند الانكار المتعلق
وثم ما يضيفه القائس الخلق لانه يقارن انكار خصمه وثم ما يلزمه الجدل والجدل الجحد
هو حافظ الوضع والتسليم هو الذي يعتقد عدم الوضع بما يلزمه وضع بالوجه الاول
واما بالنسبة الى الجحد فيتلقى فالاولى ان يقول وثم ما يأخذ الجدل الى ان الجحد ليس الالزام
عليه وثم ما يقول الخاص بالجدل دون الاعتقاد فهذه ستة اوضاع باعتبار مختلفة
فان الستة ما يصادر به العلوم لانه يوضع ليبين بها المسائل عليه وثم ما يضيفه القائس الخلق
باعتبار انه موضوع الابطال وما يلزمه الجحد باعتبار انه موضوع الشهرة او التسليم وما

هذا اعتراض على الشارح حيث
اعتبر الوضع والتسليم مع
الجازم مع انه لا يجامعهما
لما مر فكان الاولى ان
يصدر التقسيم باعتبار
المطابقة وعدمها كما
ذكره في الشرح والمرسة

يقول

يقول القائل ليس المطلق باعتبار انه موضوع للابطال وما يلزمه الجحد باعتبار
انه موضوع بالتسليم لوضعه في اللفظ فقط والوضع بما يجرد عن التسليم
في بعض الاقيسة الخلقية المستعملة حكم لم يذهب الى ابطاله والوضع اذا
اطلق على كل رأي يفرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم
النظر في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمة التصديق الى الاذعان والتسليم المعلم
والمتعلم وكذا الوضع باضافة فلا يدخل فيه مبادئها وهو ظاهر ومبادئ الشعر ليست
تصديقات بل تخيليات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة
لم يصدق بل اخبر عن موضوع التخييل والتمثيل وانما اجريت مجرى التصديقات
من حيث انها تؤثر في النفس قبضا وبسطا كما ان التصديق كذلك ثانيها ان كلمة
او بين العلم والظن والوضع والتسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم الجازم
للجزم والمطابقة والثبات والظن هو الحكم الذي ليس كذلك تباينا بالذات
ومما لا شك فيه ان الوضع والتسليم الا بالاعتبار واعتبار المطابقة في العلم
والظن وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن اجتماعهما مع كل واحد
من العلم والظن بل ان يعتبر بان المطابقة حكم فيكون وضعا او تسليما
فالمباينة ليست الا بالاعتبار وربما تشاركان في بعض المواد كما اذا
من ان الحكم الواحد قد يكون وضعيا وتسليميا باعتبارين بحسب تحقيق
لكن هذا التشارك متحقق في العلم والظن ايضا فانهما قد يجتمعان
في مادة بالنسبة الى شخصين ثالثها تقديم العلم على الظن وهو على الوضع
والتسليم قال الامام الاعتقاد ان طابق الواقع فان كان مع اعتقاد
امتناع النقيض وكان ممتنع التغير اما لذاته كما في الضروريات واما بالزمان

وهي بالاعتبار المذكور اي اعتبار القسمة
المرتبة ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر
فيه المطابقة فاما ان يجمع الاوصاف الثلثة
فهو العلم او لا وهو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقة
فاما وضع او تسليم وهي اشارة الى مبادئ التصديقات
الصناعات الاربعة صح صح

كما في المقايسات فهو العلم والا فالظن سواء لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض طرح مع احتمال
امكانه ان كان معه ولم يكن ممتنعا فهو الجهل وان لم يطابق الواقع فهو الجهل فقد عرف العلم
والظن واما الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص وما كانت الشبهة تحته والشرط
منها لا يوثق به في التصديق فهو السوفسطائية لعلم المستعمل بل نحو زعم كان الاصل المطلوب
وهي البرهان والخطابة والجدل والبرهان يفيد اليقين الى فرقة والخطابة تفيد الظن للعامة
الجدل لا يفيد اليقين الى فرقة وهي صنعة بالقوة الى مطلق الفائدة بمنفعة قدرة واستعداد
الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة الحسنة اي الخطابة
جادلهم بالتي هي احسن فلذلك قدم الشيخ مبادي البرهان وهي العلميات ثم مبادي الخطابة
على مبادي الجدل الكلام الامام والسيد يقسم الظن بالاقسام الثلاثة لما عدوا اليقين
على ترتيب الجزم والجهل ادل على فرق الوضع والتسليم ونحن نقول كما ان صورة الشيء
الشيء الخارجية من غير تفاوت كذلك صورة الشيء الحكمية الجزمية التصديق تختلف فيكون اولا صورة
ضعيفة يجزم معها اعتقاد تجويز نقيضها بالفعل او بحيث اذا اخطر على خاطره ما جوز نقيضها
ترقى في الكمال والقوة الى بحيث لا يكون معها اعتقاد جواز نقيضها وان لا خطر على خاطره
بل ربما يعتقد معها امتناع نقيضها اعتقادا على خاطره الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك
ثم يصير صورة من غير تمام الكمال يكون معها اعتقاد امتناع نقيضها كان معه اعتقاد امتناع
اعتقادا لا يمتنع الزوال فهو العلم وان فهو الوضع والتسليم واما قرن الوضع بالتسليم لان
الوضع اما بحسب الوجود كما في العلميات فانه اما موضوع بحسب الوجود وفي نفس الامر او بحسب التسليم
العام كما في المشهورات او بحسب التسليم الخاص كما في المسلمات وذلك الوضع بالتسليم لتعادل العلميات
ويختص بالمبادي الحسية ولم يذكر كلها او بعضها لانه قيس قسما آخر بين الاقسام المذكورة
نقلا عن صدر الشافعي ان التصديق نوعان اما جازم او لا مطابق او لا ثابت اولا
يحتمل فيه التصور فانه يتضح مثلا الى تصور الدائم وتصور الموضوع وتصور الحسي وتصور العقلي

وغيرها

وغيرها وهو يسلم ثانيا بحسب التصور فهو بل بالقياس الى متعلقه فلو فرض عرض لا بالوسط الى آخر آخر فتصور ذلك
امر اذا التبس اولا آخر يكون تصور عرض كذلك والتصديق فانه اذا كان في مرتبة لا يتغير كالتصديق بالمادة
البرهانية لا تتغير حقيقته بحسب اختلاف المقايسات وفيه نظر لانه كما يحتمل التصور لا يستمر الذات تكون تحت
التصديق بحسب الذات لكن التصور مطابقا وغيره وقد يكون تاما او ناقصا وقد يكون قويا او ضعيفا
عرفت آخر صار تصورها استفادة من الحدود التامة او الناقصة وهي الرسوم التامة او الناقصة
وكما يحتمل التصور بالوضع باعتبار متعلقه كذلك التصديق بضرورة اذ التصديق بحدوث العالم مع التصور
بوجود الصانع ثم يكون طريقا لما كانت اقسام التصديق معتبرا من الوضع باعتبار الحكم وضعها اولا
كذلك في اقسام التصور او ربما يدون اقسام التصور والتاليف اذ في هذا الموضع التاليف
هذا الموضع لا يناسب الترتيب والتمثيل اما الترتيب فلان التاليف يحتاج ترتيب المبادي بحسب
مقاصد الكلية بعضها واقعا في اول الامر وبعضها في آخرها ويكون فيها اعتبار تقدم وتاخر وهو الترتيب
وكان قول الشارح من الترتيب فيها يعرف فيه اشارة الى هذا واما من التمثيل فظاهر اذ لا يكون
يكون الامور المرتبة بالنسبة يطلق عليها الماد واحدة من المبدء واما من هذا الموضع فلان
التاليف ربما يطلق في موضع آخر على مجموع الامور من غير ملاحظة الاجزاء على بعض
الكلام في هذا الفصل لمبادي المبادي لما وجب ان يكون فوق واحدة وهي لا تبادر الى المطالب
فيما من ترتيب الاشياء واحدة وان كانت بعدة يكون لها تاليف ثانيا تاليف تصور
تصور فيحصل التصديق ثم تاليف تصديقي آخر فيحصل قياس بل المبادي التصديقية بالنسبة
الانتقال الى المطالب وهو التاليف القياسي وتاليف آخر لا في حيث الانتقال وهو التاليف
التصديقي يشمل عليها لا كثرة الكلي في الموجبة وهو التاليف وان قال لكن ذلك قد يكون معدا
بعد لان ذلك لا يتصور الا من المبادي التصديقية فيما من المبادي التصورية فليس فيها
تاليفات حتى يكون فيها ترتيب وهيئات لكن من قوله بالنسبة الى المطالب وقطع
ان ارجع الى ترتيب الترتيب الذي هو باعتبار الانتقال كان تاما واولى لم يصح قوله

فاذا لا يخ هذا عن ترتيب
وهيئة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الصور بعضها لانا نقول لا يكون في الفكر باعتبار ايراد الصور بعضها فيه فيما يكون نفس الصور مقصودا
ويكون ضمن الواضح وجعل مادة للمطلوب بالاسم او تمام يوضح ذلك ان كل مطلوب لا يحصل من ابتداء
مبدأ كان بل لا بد لكل مطلوب من مبادئ معينة ومواد مخصوصة فاذا لم تورد في الكتب بتلك المواد
المخصوصة امكن ان تصحح الترتيب والهيئة جميعا او لم يكن اعدادا للاذهان الى المادة ثم نوادر الفكر الى
المخصوصة للمطالب وفرض غلط لم يكن ذلك الغلط الا من جهة الصورة وقد تكلف في الفن عن المصنف
الخوض في مبادئ فيكون تحصيل مطلوب مطلوب مقدمة لها المبادئ الاولى للفكر المقصودات اذا اردنا
به ان كل تصور موضوع مادة لاتي الفكر كان فقد بان غلطه وان اراد ان بعض التصور يشبه
بعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من التصور في ذكر الفكر يكون فاسدا لان جهة
الصورة على حرمة المادة والحق ان الشيخ لم يبعد الخطأ والصواب في الصورة فقط والا لم يذكر
وذكر الترتيب والهيئة تقديم صوابا وقد لا يخطئ صوابا بل على قال على وجه صواب وهو ايضا من
يكون الترتيب نفسه صوابا او مادته صوابا فان الترتيب اذا كان مادته صوابا بالتصديق ان ذكر
على وجه صواب وهو ايضا الشبه بالصواب من التمثيل فان ايراد جزئي الواحد وهو لا يحصل الا
الحكم المشترك الاثبات اشتراك الحكم بينه وبين الفرع بعض مشترك بينهما يوجب مشاركة سائر الجزئيات
للاصل في ذكر الحكم فالتمثيل يوهم انه استقرا او هو يشبه بالصواب فهو يوهم ايضا بالصواب
والمعقولات والمظنونات تشابه القضايا الواجبة فيما يعم الاعتراف بها وعدم التحاشي
عنها ولا يسمى لها على الاعتقاد الراجح وكذا المشبهات بالاولى لكن بوجه آخر اما لفظ كالمركب
وكذا او معنى كالايام المكس وكذا وهو يوهم الشبه المشبهات بالمبادئ لانها تتوهم ان تكون صادقة
وهي تشبه باليقينيات من جهة المشابهة بالصواب واكثرنا ان الصور بحسب الصورة لانها لا تستعمل
الضروب المنتجة واما المادة ايضا فان مادة القضايا اليقينية والجدلية والخطابية بحسب البرهان
موادها وهي ذلك المقدمات والمقبولات والمظنونات تشبه مواد البرهان وكذا السفسطة لا
السفسطائي بمعنى الحكم ويستعمل مقدمات كاذبة او ليست فانها تشبه بالجدل لانه يزعم انه
انه يستعمل المقدمات فهو يزعم انها جدلية وهي تشبه بالصواب فهو يزعم المشابهة بالصواب وله
والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الجدلية لان لفظ فيقتضي ان يكون ضروب الاستقراء
المنطقية والجزئي المنطقي ليس الا الاستقراءات الكلية المنطقية على الاستقراءات الجزئية المتعلقة بالجدلية
فان الجمهور عند من المنطقي يقتضي ان الجدلي الجزئي الحسية الحدود والتحليلية الكلية وهو
استقراء يستعمل كل حدود كل كلية في العلوم وانما يستعمل من كالقوانين لان القوانين من المنطقيين
هذه القضايا والاستقراءات ليست تعمها بل مجهولات فيها تطلب اما ان تكون كالقوانين وبالجملة

اما ثانيا

اما ثانيا لم يعرض عالما القوانين والمسائل والعلم من يتعين ان يكون ضروب الاستقراءات مستفادة
من المنطق لا مستفادة منه اما من الاستقراءات الجزئية المستعملة في العلوم واما لم يقل علم ضروب الاستقراءات
اما علما وروايته انه علم يتعلم منه فظاهر لان ضروب الاستقراءات الجزئيات تكون العلم الجزئي ضروب
الاستقراءات ليس هو المنطقي بل مستفادة منه واما علما وروايته انه علم يتعلم فيه فلان العقد الثاني من التعليق
من الاصابة ثم لما توقف الاصابة على العلم بضروب الاستقراءات لذهب الوهم الى ان المنطقي
منه وليس كذلك وفيه نظر لانه ان اراد بقوله المنطقي المنطقي الصابة ان المنطقي هو العلم بالاصابة فظاهر
بطلانه وان اراد انه علم الفائق فهو صحيح لكن المنطقي ليس هو العلم بالاصابة بل الاصابة
معلم دون تعريف لان الجزئيات التي يستعمل المنطقي فيها كلية فان طالب الجزئي بتوسط
التميز انما يتميز في جسم كلي وتميز كلي وهو مشكل بخلاف الطب فانه لا يتميز الا في جزئي
واما احوال تلك الامور فان حمل الضروب على الكليات كان المعقولات ثانية
واحوالها معقولات ثانية واستعمال الكلي الان المنطقي عند الاستقراءات وعن احوال المعقولات
الثانية فاذن فيكون المعنى تعلم منه ضروب الاستقراءات اشارة الى الجزء الاول وقوله و
احوال تلك الامور اشارة الى الجزء الثاني وان حمل الضروب على الجزئيات كان الامور
معقولات اولى واحوالها معقولات ثانية فيه فرق بعد الكلام لان المعقولات الثانية
موضوع المنطق وموضوع العلم المستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون الاستقراء
صحيحا ولا تتم فائدة المذكورة في العلم وقوله عدد اصناف ما يترتب الاستقراءات وترتيب جاريان على
وما يتم ذلك مستند لكل من ضروب الاستقراءات على ما يتم ان الحكم صحيح لوجوده على
ما يشابه الشيء وهو كون العدد في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء الناقص وفي ما تبين
فيه عدد من غير وعاد وله لكل تحقيق الوجود والاستقراء والتحقيق حمل الشيء على والمراد كل تمثيل وصحيح
الاستقراء الوجود والاستقراء والتحقيق حمل الشيء على والمراد كل تمثيل وصحيح
اخص من التأليف اما من مطلق التأليف وظاهر لانه مجرد الجمع بين الجزئيات او الترتيب

الجمع مع اعتقاد وضع لبعض الاجزاء عند البعض واما من التاليف الفكري
المراد بها على عام وعلى ما اقتضى تعلق التحصيل العلمي فلان الترتيب المعين
يستلزم التاليف المعين من غير عكس فان التاليف المعين ظرف ترتيب
يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعين التاليف يحصل بمجرد تعين الاجزاء
ضرورة ان ماهيته ليست الا الجمع بين الاجزاء وتعين الترتيب كما يتوقف على
تعين الاجزاء يتوقف ايضا على تعين الوضع فهو يختلف باختلاف الاوضاع
لا يقال الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم يستلزم الترتيب اصلا وان اعتبر فلا يعين
للتاليف بدون تعين الوضع لانا نقول لا اعتبار للوضع في مفهوم التاليف
لكن التاليف لما كان واقعا في اشياء لبعضها وضع عند البعض لم يخل
عن الترتيب قطعا واليه الاشارة بقوله لا بان يوجد تاليف ما هو شيا
لها وضع وليس المراد بكل تاليف كل واحد من التاليفات اذ لا يتحقق
يتعلق بكل واحد من التاليف بل المراد اي تاليف كان وتعقب الترتيب
بالتاليف اعلاما منه بان هذا الحكم وهو الاحتياج الى تعرف المفردات
يلحق الاعم كما يلحق الاخص وان علة الاحتياج بالذات انما هو التاليف
لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص لا يكون لاحقا للاعم الا
وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال المشارحة والقضايا
والقضايا مفردات يذكر احكامها التصورية اي الحكمة في الصناعة
وهو باب كليات الخمس واحوالها المادية اي الجزئية المتعلقة بالمواد
في فاطيغورياس وهو باب المقولات العشر واجزاء الحجج القضايا
يذكر احوالها الكلية في اناليطيقا اولي وانالوطيقا ثاني وهو باب القضايا
واحوالها الجزئية في اثناء مباحث الصناعات الخمس قوله الشيء وجه

فان عيان مراتب الوجود اربع ولها دلالات ثلث دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى ودلالة
المعنى على الخارج وهي اما دلالة الكتابة والعبارة وهي للذهن وتلك معلولة لدلالة العبارة والمعنى الذهني
الامر الخارجي وهو احد دال غيره لوجود الكتابة وتكون غير دال وهو الامر الخارجي والاتفاق في الدلالة
وفي الدلالة اختلاف وضعيتان وهما دلالة الكتابة على العبارة ودلالة المعنى على الخارج
دلالة الكتابة فالدال الوضع والمدلول ايضا وضعي وفي دلالة العبارة كالدال الوضع فقط والمدلول
مختلف باختلاف الاوضاع ودلالة طبيعية وهي دلالة المعنى على الخارج فان الدال والمدلول فيها
بالطبع فلا اختلاف فيها بالوضع بين الدال والمدلول فالدلالة غير طبيعية لكن الكثرة تواطئ صارت دالة
تنتقل الذهن فيكون في تحصيل الاوضاع بل كما في الدلالة في فكره بناء على ذهنه بالعلاقة تحصيله فلهذا يختلف
احوال الاشياء بحسب اختلاف احوال الالفاظ والاشارة بجعل الاشتغالات الذهنية قد تكون بالالفاظ قوله
الجهل البسيط بدل العلم الجهل مقول بالتشكيك على الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون فيه
وبينه وبين العلم تقابل العدم والملكة فيكون اتفاقيا بحسب الاستعداد العلم لان تمايز الاعدام بتمايز ملكاتها
على الجهل المركب وهو ان يكون مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومنه يتحصل طلب العلم وهو المراد
وانما لم يذكر في الكتاب بين التصور والتصديق كما هو المشهور من ان العلم اما تصور او تصديق بينهما على عموم
العموم وخصوص من وجه فان التصديق مشروط بالتصور ومستلزم له ولا عكس على الشرط وشرط اللازم والملزوم
نعم يتصور الحكم وهو التصديق من التصور ودوام حصول الكل من جهة التصور مفارقة وعدم
لان المفارقة بين التصديق والتصور بحسب الصدق والملازمة بين الشرط والمشروط وبين الجزء والكل انما هي في الوجود
فلا ينافيهما فان الزوج يلزم الفرد ويشرط به مع عدم الكثرة والتصديق والتصور وكان لهم ان ابو الشيخ
قسمة العلم الى التصور والى التصديق والى التصور مع التصديق الى الجهل البسيط ولم يذكر الجهل المركب
بقسمة بجهل عدم التصور وعدم التصديق اما اولا فلانه قال الكل الشيء قد يجهل طرفي التصور فلا يتصور
وعدم التصور وقد يجهل من جهة التصديق وعدم التصديق واما ثانيا فلانه مثل الجهل من جهة التصديق
حاصل وانما لم يذكر قال والسؤال الطلبي هو من التصور المستحصل او من التصديق المستحصل والتصور المستحصل

عدم التصديق المستحصل من التصور والتصديق الغير الحاصل فلم يعتبر الجهل في هذه المواضع الا بازاء التصور
بازاء التصديق لا بازاء التصور الساذج او التصور مع التصديق فلو كان الجهل الذي يعتبر العلم الى التصور
الساذج او التصور مع التصديق لكان انتفاء الجهل بعدم التصور الساذج وبعدم التصور مع
التصديق لازم من ليس السلوك الطلب توجه الى تصور تحصيل او تصديق يستحصل من المتوجه
السلوك الطلب توجه الى تحصيل التصور الساذج او التصور مع التصديق وفي تشبيه السلوك الطلب بالحكم
وتنا انتفاء الجهل بعدم التصور وعدم التصديق كان العلم منتسبا اليهما اولا وبالذات لا ما
الاعدام بحسب انقسام الملكات بل الجهل اذ لم يتقدمه معلم منتسبة العلم الى التصور والتصديق
يعلم انقسام الجهل مقابلها ومن تصور انه تارة يكون ساذجا واخرى مع الحكم بشيء او اثبات
ما او انتفاء الحكم بشيء على آخر فلا شك انه هناك كيفية ما به متصور للتصور الذي يكون لمتعلقه
معنى فيكون من العلم بتصديق كما ان منه تصور كما ان حاصل التنبيه على التصور الذي هو استعمال الالفاظ
على وجه التصديق ثم قسمة الجهل منوطة على ذلك واما قال فلا يخفى التمثيل به من التصور الساذج
لان فهم التمثيل لا يتوقف على ذلك اذ ساذجية التصور انما هي بالنسبة الى الحكم كما ان بالنسبة
الى جميع الاحكام فان ادراك التصور بحقيقة الانسان ولم يحكم عليه بالكاتب كان تصوره ساذجا من
هذا الحكم وان كان قد سبق حكم عليه بانه موجود لكن التمثيل انما يكون بوجود من جميع الاحكام
فيكون من حيث قوله لما كان الاعداد انما تلاحق من الواحد النسبة العددية من النسبة الواحد
عددين سواء لا يعدهما عدد او لا يعدهما الا الواحد والمقدار اذا كان كان ان تعدهما
واحد وتا متباينان ان لم يعدهما والعود من الاعداد والتعدد في المعادير يعني الانطباق
مرة او مرات هذا المقدار ان كان النسبة المقدار الى آخر نسبة عدد الى عدد يكونان متشاركين لان
عددين يعدهما شيء واقل الواحد فان كان نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون
مقدار واحد كما لو اخذ بالتحقيق الواحد يقدرهما فيكونان متشاركين وكما نفرض قوله
لما كان الاعداد انما تلاحق من الواحد اقول من النسب العددية لا يخفى هذا النسب وان لم يكن نسبة
المقدارين نسبة العددين يكونان متباينين وكل ذلك مبرهن عليه في المقالة العاشرة من الاقليدس

انما قال بحيث لا يعد المتبعين احدهما اي ان المتعارفة في المقادير والعقود ان المقادير انما يكون
المتعروف من الكسور لكم المنفصل لما يكون من المقدار بذلك الاقتدار وعدد هذا المقدار والخط الساذج
الربع بسيط بلا ربع بمنزلة وحدة تحيطان به والربع يكون من جزء الخطوط نفسه وهو قسم الخط قاعا
متوكا عليه حتى يتم الربع وبنا الفصل فقوله يعني يجوز ونحو باعدد المقدار والعدد هذا بين
ان العلوم من التصور الثانية والتصديقات اليقينية وفيه نظر لان الراد اما لو كان الحصر الاعلم
نوعا وان كان الحصر الاخص لم يتيا والمتصور الثانية والتوالي الاربع منه حد وحقيقة رسم
ونحوه من الاشكال كقولنا الظلم موجود لنسبة الرحاسة الذوق لنسبة الوكر الزاهد وغير ذلك
لفظ الخفي بالواضح والجهل بالغفلة المنفي وكلاهما فرد لانه يمنع دخول الرسم وفرد
الداخل فيه الصناعة لانه تركب من الذاتيات وهي الماهية من دخول الرسم وفرد الداخل
فان العرضيات انما توخذ بعد تقوم الماهية بالذاتيات ولا تأثير لها في المنع وايضا الذاتيات
على الذاتيات مانعة عن الدخول والخروج كما في الرسم فانه تركب من العرضيات الدالة على الماهية
فهي لا تكون الا رسما وان كان المطالب الجهل لا تحصل بحصول المبادي بل لا بد معهم ملاحظة
ترتيب وهيئة فانه قد يعلم ان الكل لا يحصل وان هذا مثل ذكر وعظم عظمة البعض جملة و
هذا الفهم تعلق انواع الاصوات موجود بحكم الكبرى فانه لو تعلق الانواع
الترتيبا فرق الفلك وفيه تقديم الكبرى في العبارة تبعا على ان الترتيب غير ملحوظ كان
نظر المنطق تحصيل المجهولات ولم يكن ذلك الا بحصول المبادي والترتيب لا جرم تعلق لطلب المنطق
بالامور المناسبة لمطلوب مطلوب تصور او تصديق ويكون ذاتيا المطلوب فيه
الشيخ في هذا الفصل ان الغاية لا تحتاج الى المنطق اما احتياج الى الآلة فيه بالذكر
بحسب عبارة اجمالية ان المنطق ناظر الامور المتقدمة المناسبة وحيث في عبارة تفصيلية
انه قد يراد ان يعرف مبادي القول الشارح والحد واما احتياج الى كيفية ترتيب
فيما يتعلق كلامه الاكثر الا في وفي كيفية تأديتها بالمبادي الى المطلوب وفيما يتعلق
الشيخ وفي كيفية تأليف حد كان او غيره وكيفية تأليف الحجة قياسا كان او غيره وذلك

ذكره

اعلم ان الكل وقد
حصلت الاراء
فمن جملة عدد

يؤكد ما ذكر من المراد بالمطابقة هنا هو مجموع الامرين قوله لان المطابقة وضعية دلالة المطابقة بمجرد الوضع ودلالة
التضمن والالتزام بمشاركة من العقل والوضع اما بحسب الوضع فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء المعنى
المتضمن لم يكن الدال على الجزء من حيث انه جزء دالا على اللازم من حيث انه لازم واما بحسب العقل فلان الدال والمدلول
اذا كان خصوص من اللفظ يحكم العقل بان الجزء واللازم الذهني يجب ان يكونا معلومين من اللفظ ولان العقل يحكم
المدلول المطابقي الى المدلول التضمني او الالتزامي ويشترط في تحقق الدلالة التضمنية والدلالة الالتزامية ان يكون
اللفظ مشتركا بين الكل وجزئه او بينه وبين لازمه فانه لو كان الكل لم يكن دلالته على الجزء واللازم الا بالمطابقة
لان المطابقة اقوى من التضمن والالتزام واللفظ اذا دل بالدلالة التي لا يمكن اضعفها بل لا يتصور الاقوى
بحسب العقل من المعنى الى الجزء او اللازم وهو المراد من قولهم الدال على الكل دال على الجزء واللازم
الدلالة فاردنا من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء واللازم ليست بتضمن والتزام لان التضمن
والالتزام انما هما بمشاركة من العقل وتحقق الدلالة بمجرد الوضع فيه نظر من جهتين اما ان الكل
المشترك اذا اطلق اريد الكل او الجزء فلا يكون انه يفهم الجزء او اللازم فلا يخلو اما ان يكون فهمهما
بطريق المطابقة او بطريق التضمن والالتزام والاول ممنوع لما مر من دلالة اللفظ بالمطابقة على المعنى
حقيقة اذا اريد المعنى فلا يطلق هذا الكلام الا لو كان دلالة التضمن والالتزام بحسب العقل
يلزم ان يكون دلالة التضمن والالتزام متاخرة عن الدلالة وليس كذلك اما في التضمن فظاهر لان تعقل الجزء
من تعقل الكل بالضرورة واما في الالتزام فمن الاعدام ضرورة عدم تعقل الملزوم بدون تعقل
وهذا البيان مبني على ان الطابقتين اختلافا لان الشيء الواحد من اللوازم البينة لو كان موجبا لجواز الالتزام
يكون اختلافهم في الوضع بان يكون واحد ويجيء آخر وبان يكون لمعنى وآخر لمعنى آخر موجبا لجواز المطابقة
فان قيل ان اختلاف عند العلم بالوضع فيقال لا اختلاف في الكل عند الكل من اللزوم البين واحتج
ان الالتزام الى جواب ما يجري مجرى الحدود والحقيقة لا يجوز ان يعبر عنها بما يدل على ما يجري
مجرى الحدود والحقيقة وان كانت متعلقة في جواب ما هي لان الحد حقيقة انه حد لمعنى متعلق في جواب
ضرورة المطابقة بين الحد والمحدود ثم انه يجوز ان يجاب بما يدل على ما يجري مجرى الحدود واما

قوله

اما قوله ولو لا اشتراط الاستعمال لحد الحقيقة والرسوم وتعريف الشيء اذ الالزام ليس بمستعمل فيها فان الحد
الحد الذي لم يوجد به تعريف الحد ووجود الالزام في الرسوم والالتزامات من تاليف بل لم يرد بها
معنى مطابقتين وهو ظاهر قوله وذلك لان دلالة اللفظ على المعنى بالمطابقة وضعية كانت موقوفة
على ارادة المتكلم ذلك المعنى اذ ارادة فائدة ظاهرة لان نون الوضع اذ الوضع تابع لقصد
وذلك موقوف على ارادة اللافظ فاذا لم يرد المعنى لم يكن دالا عليه وهذا مستقيم فان الدلالة من فهم المعنى
اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء ان من علم وضع لفظ معين لمعنى يتبادر ذلك اللفظ معنى معناه بالقوة وكيف
كان مراد الاول لكان لم يفرق بين استعمال اللفظ ودلالته واستعمال اطلاق اللفظ وارادة
المعنى واما دلالته فلا تتعلق بالارادة اصلا واذا ثبت ان المطابقة متقدمة بالارادة فصار الرسم
بحيث يشمل الى اللفظ الذي لا يراد بجزئه الدلالة على جزء معناه واذا لم يكن جزء المعنى مرادا من جزء اللفظ
فاذا لم يوجد على الالتزام لم يكن دلالة اصلا وان اريد به معنى آخر لم يكن دالا على ذلك المعنى من حيث
جزئه على انه لو استعمل من نفسه لم يكن لفظه لجزء اللفظ اذا لم يوجد جزء المعنى لم يكن لدلالة الكل
من المعاني فيه مع الرسمان اصلا واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم العدم متبعة الحقيقة الذي
المذكور في الكتاب انما هو الانتقال الحقيقة مرادة على ما صرح به في الشافي في تعريف الحس قوله فان المستعمل
الكلمات الموضوعة على الصحيح نحو كلمة الشيء فعلا لو اراد ان الفاء لتسويل الجملة ام لفظ الشيء الصحيح
فعلا على ما هو الظاهر فذلك ليس كذلك فان الضمير فيه هو فاعل الشيء فعلا وجميع الفعل والفاعل لا يجتمعان
ويكون فعلا وقوله اراد انه لم يستعمل لفظ الشيء فعلا فهو غير المنطقي اعني الكلي فلا عموم ولا خصوص وجه
ان المراد بمجرد لفظ الشيء هو حركة عند المنطقيين لدلالة الجزء على جزء ايضا على جزء الفعل بان يقول
الشيء او فعل وهو الذي يستعمله المنطقيون لكونه مشعرا بالمناسبة اهل العربية فعلا فهو غير المنطقي
وذلك بتداخل العموم والخصوص فيقال ان جعل الفعل الجزء الذي يلتئم منه المركبات كلمة لا كلمة وكذا
الاقتران مركبات قوله وحد العقل الذي اورده الشيخ ناقص لانه ليس ولا جميع الذاتيات اما اولا
فلخروج عن الفعل الذي يميزه عن الحرف واما ثانيا فلتناول بعض الاسماء المصادر والاسماء المنقولة
المستعملة بالاضافة فانها دالة على معان موجودة في زمان معين من الازمنة الثلاثة الا الالزام فا
يعلم من سياق الكلام لم تمام الدلالة مراد من حد لذكره بعد جميع اللفظ اتمام الدلالة الاسم والفعل
والمراد بالزمان المعين الزمان الذي يعين باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل المعنى في زمان يعين
ذلك المعنى في زمان معين ذلك الزمان لا يجب الامر في نفسه على بالنسبة الى الاطلاق ان تقيد المعنى بالزمان
بالزمان المعين لا يراد بصيغة مخصوصة والصيغة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى الاطلاق لكن المعنى صحيحا

من اللفظ

ذكر الزمان لكلام من الزمان المعين وتقيد معنى الزمان
بالزمان المعين لا يكون الا بصيغة مخصوصة

[illegible] بالنسبة اليه فانه في الشق الاول للارادة استدلال الدلالة وان كان [illegible]
[illegible] بالنسبة الى الماضي كانت النسبة اليه على الزمان المعين والمعاد والاستقبال لا تدل على الزمان
المعين [illegible] المراد [illegible] الى الزمان [illegible] الى الماضي [illegible]
المراد بالزمان المعين بالنسبة الى الماضي كما في [illegible] الزمان انما يتعين بالنسبة اليه اذ [illegible]
[illegible] غير [illegible] [illegible] الكتب [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] زمان معين [illegible] الزمان المعين [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] [illegible]
[illegible] الاسم والفعل [illegible] [illegible]
[illegible] المعنى [illegible] [illegible]
[illegible] الارادة [illegible] [illegible]
[illegible] الكلي [illegible] [illegible]
[illegible] الكلي [illegible] [illegible]
[illegible] الكلي

متباينة كالكواكب السبعة وما يكون افراده غير متباينة كالانسان قوله كل محمول
فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي هو الهذائية وظاهر انها لا يصدق على غيره بل لا
يصدق عليها واما مثل قولنا هذا زيد فلا معنى له الا ان هذا يسمى بزيد او مدلول هذا
اللفظ او ذات مشخصة او غير ذلك من المفهومات الكلية ولو عنينا بزيد الجزئي الحقيقي
لم يكن هناك محل الا في اللفظ وذلك ظاهر لمن تامل وانما قيد الكلي بالحقيقي لئلا يتوهم ان
يكون المحمول كليا اضافيا والكلي له اعتبار ان اعتبار بالقياس الى ما تحته وبهذا
الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع لان طبعه اي مفهومه يقتضي الحمل اذ لا معنى للاشتراك
بين كثيرين الا صدقه عليها واعتباره بالقياس الى ما فوقه وبهذا الاعتبار لو صار محمولا
عليه لم يكن محمولا الا بالوضع قوله وان اراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع اي
الكليات المعتبرة الى ما يجب هذه القسمة الى الذاتية والعرضية انما هي بالقياس
الى الجزئيات فالكلي بالقياس اليها اما مقوم لها او مقوم بها والاول الذاتي
والثاني العرضي والذاتي اما تالف منه الذات وهو ذاتي لانتسابه الى الذات
واما نفس الماهية وهو ذاتي بالقياس الى الجزئيات المتحققة بالحقيقة والعرضي
الذاتي لا يخلو عن عشر عشر تا لانه لو عرفنا بما ليس بعرضي كان نفس الماهية ذاتيا ورد
عليه سوال الجمهور ولو عرفنا بجزء الماهية ورد عليه نفس الماهية لانه اولى بالذاتية من الجزء
ولان الجزء لا يجوز ان يكون ذاتيا لامتناع ان يكون محمولا وفيه نظر لان سوال
الجمهور مندفع اذا اطرد بالذاتي والمقوم ههنا ليس هو المفهوم اللغوي بل المعنى الاصطلاحي
اعني ما ليس بعرضي وهو صادق على نفس الماهية سلمنا لكن نفس الماهية
ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم انتساب الشيء الى نفسه
لانك اذا جعل نفس الماهية ذاتية للجزئي فان اريد بالجزئي الماهية مع
التشخص لا يكون نفس ماهيته بل جزءه فان اريد الماهية فقط عاد السوال لانا
نقول اعتبار التشخص مع الماهية لا يجب ان يكون بجزئية بل يجوز ان يكون

بالعرض

بالعرض يجوز ان يكون نفس الشيء ايضا بل هو ذاتي ايضا اما موضوعه فلا لانه لا يجوز ان يكون الجزء ذاتيا
من العرضي عشر فان هناك محمولات يكون بها صادق على الشيء هو موضوعه بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا فلا
بعيد من التعلق ولانك عقلت ذلك به لخواص يقتضي لها من التميز عن التقدم والتعاقب والاستقلال
فان ما حمل المواد هو ما على الله وجعله جعله وقد اولا واجب الحذف لانه يفيد التقدم والتعاقب والاستقلال
عن الله وجوده وما وهذه الخاصيات لا توجد الا اذا اخطر بالبال مع ماله الذات لا يكون بالتبع
الا عند الاخطار بالبال وذاتها لا يكون الا في ذواتها معلومة وتلك الحصة ثابتة لها فضلا عن اخطارها
بالبال بل يعني انها اي علم ثبوتها للذوات اذا كانت مخطرة بالبال والشيء ايضا خاطرا بالبال لعلم المميز
ما به المميز ماهية وهو الجنس والفصل لحق العقل والمادة والصورة لحق الخارج وقد تكلم مستقصى فيها
وعلة تلك الاسباب فتقول هم الوجود لا لحق من خارج الا انه يحصل المميز في الخارج وليس الكلام في الحق
بل في لحق المميز في الخارج ولا بد لهم من اسباب قوله والذاتي عند الجمهور ما يقال له جزء المميز بالجزء اما انه سبب
جزء بالحقيقة لان الجزء من حيث انه جزء متقدم على المميز من الوجود فيكون وجوده معاصرا لوجود المميز فلا
يكون محمولا عليها اذ الحمل مستدعي الاتحاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من قسم الحمل واما جزء التعريف فلان
اللفظ الدال على جزء الماهية اخص من الذاتي لتسمية المحمول باسم الدال اولا لانه هو وضع الجزء باعتبار
الجزء كالسير عليه وقد اضطر الى اطلاق الحكم الجزء عليه لان الجزء مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس الماهية
ولا خارج عنها فلكون الجزء اما هو بالاضطرار اذ اما قال ولهذا الا يتعين في تصور الجزء بالتبع الى ان يمتنع
عن سلب الماهية ويتعين في تصور المثلث الزاوية تبعا لتصور سلب المتكلم وما قال ان يعلم بالاولى
ان العلم بالاولى يلزم امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم اخطار الجزء بالبال اذ هو شرط
الشيخ الشارح قال لكن المتقدمين متقدمون تصور المميز بل يمكن السلب عنها وليس يكفي في امتناع السلب ان
يكون معه بل لا بد ذلك من ان يكون مخطرة بالبال ولا اقول من الواجب حضورها بالبال بالعلم
من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال بل المراد انها لو كانت مخطرة بالبال والمميز ايضا مخطرة بالبال

سلبها مما فقد بان ان اخطار الشيء بالبال شرط في ظهور هذه الصورة لا شك ان هذا الحكم ان اراد
الذهن بالبال اقتضاء السلب لانه تصور الحميد سواء اخطر الذهن بالبال اولا واما التعقل بالايجاب
لا يستلزم الاخطار بالبال الا اذا كان بالفعل فيما يصور الحميد ولا يخطر الذهن بالبال وقد لا يثبت
التعقل بالايجاب لها فلا يكون التعقل بالايجاب لانه ما تصور الحميد هذا كلام الامام واعترض الشارح التعقل
بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل يستلزم امتناع السلب بالقوة لا يستلزم
الاخطار بالبال كما ان التعقل بالايجاب بالقوة لا يستلزم شغلوكان عين امتناع السلب بالقوة اخطار
الذهن بالبال يقتضي السلب كذلك معنى التعقل بالايجاب فلا فرق بينهما لا يقال الفرق الاول ان
راجع الى مفهوم اللفظ لا امتناع السلب وقطع الايجاب بل الى المفهوم الى مطلق كان يعني امتناع
السلب عند ما تم المنطقيين الحميد اذا تصورت وتصورت اجزائه امتنع الحكم بسلبها عنها ولكن
هذه الحالة تتوقف على تصور الحميد وتصور الذهن واعتبار نسبتها وهذا من قبيل ظهور هذه الصورة
تتوقف على اخطار الذهن بالبال ومن وجوب الاثبات عند ام هو ان تصور الاجزاء لا يكفي في تصور
الحميد وهذا ظاهر وان لم يكن الذهن مخطرا بالبال اذ لا شك ان امتناع السلب يلزم
التعقل بالايجاب اشارة الى المفهوم اللفظي لا ما تقدم الشارح صرح في الشفاء بان امتناع السلب
ووجوب الاثبات يتلازمان وكيف يتوجه كلام على اصطلاح غيره على انا لا نعتبر تاويل المتوفي
فهم لم يعتبروا في امتناع السلب الا تصور الحميد والنحو وتصورها بالبال لا يستلزم الاخطار بالبال
ولئن سلمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع السلب لانه لما لم يكن تصور اجزاء الحميد المتصور
يستلزم مجموع التصورين وما كان في امتناع السلب فيكون تصور الحميد مستلزما للتصديق بالسلب وهو
بان وجوب الاثبات اصرح من الامتناع بالسلب فلا يستلزم امتناع السلب الاخطار بالبال لا يستلزم
وجوب الاثبات ايضا سلمنا ذلك لكن التصور ليس بتام لان تصور الحميد يستلزم وجوب الاثبات
على ذلك التقدير كما يستلزم امتناع السلب قوله المركبات لا توجد اجزائها متمايزة اعلم ان

ربما يتصور

ربما يتصور شيئا من الصور التي ملتفت اليها صورته ان علم فيه فلا يلاحظ بعد التميز بانه غير ما وربما يلاحظها وغيرها
من غيرها والاول العلم الاجمالي والثاني التفصيلي ثم انه اذا قصد تصور شيء فقد حصول صورته في الذهن
بلا حظ وتمييز بانه غير غيرها وهذا معلوم بالوجدان بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره وكيف يقصد ما لم يتصور
اتفاقا فربما لا يلاحظ كما اذا قصد تصور شيء واذا ابصره حدق اليه وميزه عن غيره واما اذا ابصر شيئا
اتفاقا فربما لا يلاحظ ولا يتميز عن غيره ولا خفاء في انه اذا قصد تصور المركب فالمقصود بالتصور الاول
هو تصور المركب والمقصود بالتصور الاجزاء بواسطة ذلك فهي مقصودة بالتصور الثاني كما يكون على فرض وجود
اي كما ان الموجود اذا اراد ايجاد مركب فلا يتوان يوجد اجزائه لكن المقصود اولا وبالذات المركب
لا الاجزاء وكذلك الانسان اذا حاول تصور المركب فيتصور المقصود دون الاجزاء واذا وقع غرضه
فيتصور الاجزاء ايضا لانه مقصود بالتصور الاول يكون ملاحظا متميزا عن غيره واما اجزائه فلما
لم تكن مقصودة فهي وان وجب حضورها في الذهن الا انه ربما لا يلتفت اليها ولا يلاحظها لكن لم
انه يميز عنها ويلاحظ كل واحد منها بقوة المميزة وذلك يكون بتصور مستانف يتوجه اليها بعد حضورها
بتصور الاجزاء بينما تصور المركب وبين ما تصور الاجزاء وان كان تصورها حاصلا بحسب
التصور ولكن ربما يتخيل في ذلك بانا اذا سألنا عن مسئلة نعلمها من قبل الشروع في جوابها حاصلة في الذهن
غير ملتفت اليها واذا شرعنا في الجواب يتصورها فيها من المعلومات واحدا واحدا فلا شك انا
نتخيل تصورا وانما قيد المركبات بالتي اجزائها متمايزة لان الكلام في الذاتيات وهي لا تكون الا
كذلك وبعض الناظرين في هذا الكلام ولعله الامام ظنه مشتملا على تناقض لان العلم بحصول
صورة المعلوم في العالم والذاتيات مستلزم لحصول الحميد فاذا علم الحيوان المركب فاما ان يحصل من كل واحد
صورة او لا فان لم يحصل كان من الذاتيات غير معلوم وان حصل من كل صورة فاما ان يكون
الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات وكيف يحصل كل ذاتي صورة علمية والاول
باطل لان تصور المعلوم مساوق لحصول الحميد فلو كان الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات كان
الشيء واحدا من الذاتيات مختلفة وان حمل فتعين انه لا بد ان يكون في العقل صور مختلفة بعدد كل واحد من الذاتيات

صورة واحدة مهما ولا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم العلم بالذات عند العلم
واما العلم التفصيلي على تقدير عدمه وكلاهما باطلان فقد صرح وجوابه ان الحاصل من العقل صور مختلفة الا انها غير
ملحوظة وغير ملتفت اليها وهذا غير العلم الاجمالي بل السبب الذي هو سبب التفاصيل فاذا اعتقد ما لم يكن حاصلا
لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة **قوله** لعل منشأه ان تكثر معلوماته يتساوى السبب الا انه يمتنع فانه وان كان مجهولا
الا انه من شأنه ان يعلم به تعلق الارادة بسبب معلوم على ما ذكره في الذات وتعريف الشيء اللازم ليس تعريفا على الاطلاق
بل بالقياس الى الذات الا ان المعرف لا بد ان يكون مساويا للمعرف فالاحتياج عن التعريف كان لا يجوز
شرط المساواة انما هو في التعريف التام واما غيره فلا على ما صرح به كتاب الشفاء في صناعة البرهان
واما ان يلحقه بالقياس الى شيء جامع عنه لتعادل المحمول اللاحق للموضوع بالقياس الى الزائد الخارج
فيه او حالا فيه من هذا القبيل فكيف يكون قياسا له والجواب ان المراد بالخارج ما لا يكون جزءا من الموضوع
ولا قائما به مما لا يلحق بالقياس الى الجامع يكون لاحقا اما بالقياس الى الجزء او بالقياس الى القيام وقائم
الامام اما اورد مساواة ذاتيا المثلث لقائمتين لان الخواص الخارجية اما ان لا تحتاج في لحوقها
الى اعتبار شيء من الخارج واما ان تحتاج في اعتباره والاول مثل كون الذات ابيض او اسود وقائما
فانه لا يحتاج لحوق هذه الصفات الى اعتبار امر خارج وقد صدق الكاتب مثل كون المثلث مساويا لقائمتين
لتعادلهما فان هذا الصفة اللاحقة بالمثلث لا عند اعتبار امر خارج عنه وهو الزاوية الثالثة
ثم ان هذه الصفات الاعتبارية غير متناهية فان زواياه المثلث مثلا كثيرة ومن نصف الاربع قوائم
وثلث الربع قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب فلما كان مراد الشيخ انه يمتنع ان يكون اللازم ما لا يكون
ذاتيا لا جرم اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي هي غير متناهية حتى يمكنه بيان انه لا يمتنع
الصفات فانها لو كانت متعددة لزم ان يكون الشيء متعددا غير متناهية وانه محال ثم منع هذه الملازمة
بانه انما يلزم عدم تناهي الصفات لو لم تكن اعتبارية ذهنية حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
ووقوف الذهن عند حد ما واجاب بان هذه الصفات لو كانت معتبرة للعقل الخارجي لزم حصولها في
الذهن فيما يعلمها ليست خارجية فلا تكون معتبرة قال الشيخ بعد ما ذكر هذا الضعف الثاني وهو الكون

الاعتبار

الاعتبار لا وجود له في الخارج ومن عدم مقابلة الاعتبار واعترض لنا الصنف الاول
موجود في الخارج وهو خطأ لانه لو اراد بانه موجود بوجود مستقل فممنوع بطلانه والا لم يكن
محمولا على الموضوع لاستدعاء الاتحاد في الوجود وان اراد انه موجود بوجود الموضوع فجميع
المحمولات شأنها كذلك ثم نقضه بان المحمول الموجود مستقل في العقل فلو كان الشيء محمولا امر عقلي
ولا في الخارج فليس فيه وجود مستقل اذ ليس الا في الخارج الا الانتزاع في الجميع مثل والا يحصل
في الخارج شيء آخر غير موضوعه وغير الانتزاع ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية
لاستدعائهما التغاير بين وجود الموضوع والمحمول والتغاير بينهما ليس الا في العقل
فالحمل والوضع يتوقفان على التغاير بين وجودهما الذي لا يتحقق الا في العقل فيكونان من
الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية ثم قرر الاعتراض لدفع منع الملازمة بان مراد الشيخ
من لزوم تركب المثلث من اجزاء غير متناهية بالفعل وهذه الملازمة ممنوعة لانها لا تقتضي
حدوث الكون فرضها متناهية عند العقل حال فرضها واعتبارها لكن من الجائز تركب المثلث من
امور غير متناهية بالقوة لان اجزاء الموجود لا بد ان يكون موجودة بالفعل والا لم يكن
منه فيضعف جواز العدم الموجود الذي هو بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال هذه من
كيان لزومها غير واسطة كانت معلومة هذه اشارة الى صعوبة المساواة للمثلث
امثالها هي سائر اللوازم التي تلحق الموضوعات عند المقايسات واما خصص
العقد بها لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصفات الاضافية خارجية
عن الماهية ولا الصفات الغير الاضافية فلم يثبت بعد خروجها ولهذا يقبل
اللازم البين ان يكون كل عدد مساويا للاجزاء والمقارنة فان المساواة
والمقارنة انما تعقلان بالقياس الى الغير او فقوله هذه اشارة الى
اللوازم الاضافية والمراد بامثالها اللوازم مطلقا فان جميع اللوازم
يشترك في اللزوم وقد قسمها الى ما لزومها بالواسطة فيكون بينة

ارجاع الامام من منع على الملازمة

لموضوعاتها وطرائقها وهذا يستلزم ان يكون القضايا اما اولية او كسبية وليس كذلك لان ما في اليقينيات
من المدركات والتجربيات وغيرها خارج عنها اقول الحق انما لم يكن بسيطا لانه يمتنع بالبين الاخص
وفصل عن الاعم بالمعنى الاخص وانما يكون كذلك لو لم يتوقف الاول على الثاني اقول الاول هو الاشكال والثاني فرض
وزعم الشارح ان اللازم بين بوسط لا يلزم كونه بينا بالمعنى الاخص لان الاول هو امتناع الانفكاك وقد
امتنع انفكاك الشيء عن نفسه فكان جميع اللزوم حصل واذا لم يكن اللزوم بوسط كان الملزوم كافيا
في تحقق اللازم فانما يكون الملزوم كافيا في الانتقال وفي الاداء متعلقه يستلزم تعلق اللازم ولعله
انما فهم المعنى الاخص من قوله ان كان لزومهما بغير وسط كان معلومة اي من العلم بالملزوم وجدانا بان الوسط
في التصديق والوسط في الثبوت وقيل عليه لم يستلزم تصور الملزوم تصور لازمه لان مسألة الكلي لا يستلزم
تصور الجزئية تصورها لوازمها سواء كانت بوسط او لا لان كل لازم هو فرض لملزوم الجزئية لا يخ اما ان يكون
بوسط او لا فان لم يكن بوسط كان تصور الجزئية مستلزما لتصورها وان كان بوسط فان لم يكن لزومه لجزئية بوسط
وكذا وان كان لزومه بوسط فالكلام فيه كالكلي بل نقول الملازم بلا وسط فلا يلزم تصور الجزئية
تصوره ومن تصوره تصور لازمه لانه وهم اقول الحق ان يحصل تصحيح العلوم الكسبية الرجوع الى اللوازم التي
تنتفي الحيثية بوسط وتوجيه الكلام الملازم على ثلثة اقسام الاول اللازم بوسط ثابت للازم بدون الوسط
يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير كان الاثنين نصف الاربعة لان نصف الاربعة انما يلزم الاثنين
بالقياس الى الاربعة وهذا كثير الدوران في العلوم انما هو من هذا القبيل اي ما يلزم لا بوسط ولكن لحوقه
بالقياس الى الغير وهي في غاية القلة والثاني ما يكون في الوجود ثم اللازم انفكاك ملازمه
ولكن لحوقه بالقياس الى الغير فتصور الملزوم يستلزم تصوره بمعقول الذهن من غير تصوره لانه يجوز لازم انما
لكن انتفاء الذهن من لازم الى لازم اي يستلزم لم يدل عليه عقله من الملزوم في ما يوجد فيه عنه
لانه من باب الحدس الذهني والاتفاق بالاصوا لو يوجد فيه فيتعلق الانتقال والانتفاء واما اللازم الذي
لحوقه بالقياس الى الغير فلا يلزم من وجود تصور الملزوم تصوره بل يتوقف تصوره على تصور الغير وذلك اللازم
فتدبر الثالث الرجوع اللازم لا يكون يحصل عند تصور الملزوم لا يتجاوز ما يلزم لا بوسط ويكون لحوقه بالقياس

الى الغير

الغير ان لم يلزم من تصور الماهية تصوره يلزم النقض لانه ذهب الى ان كل
لازم بغير وسط فهو بين والا لاحتمل الجواب وايضا لو كان كل لازم بغير وسط
بينا بالمعنى الاخص كان كل بين بالمعنى الاعم بينا بالمعنى الاخص ضرورة ان كل
بين بالمعنى الاعم لازم بغير وسط لكنه باطل والا لبطل العموم والخصوص لانا نقول في قوله
الانتفاع لا يستلزم اذ اختلف الذهن عن ملاحظة الملزوم دلالة على ان مجرد تصور
الملزوم لم يكف في تصور اللازم بل لا بد مع ذلك من اخطاره بالبال فلا معنى لكون
اللازم بينا الا ما اذا اخطر الملزوم بالبال تصور اللازم واذا اخطر اللازم بالبال
تصور لازمه لكن تصور اللازم لا يوجب اخطاره بالبال وح يندفع الانتفاع فالملازم
الذي يحتاج القياس الى الغير لا شك ان تصور الماهية يوجب تصوره وتصور الغير ايضا
لكن لا يلزم اخطارهما بالبال فلا يستلزم الانتفاع واما حديث العموم فغير وارد
وتصور الغير لانهم ما فرقوا بين معنى البين وفرق المتاخرين ليس حجة عليهم ولئن سلمنا
الفرق لكن احتمل العموم بحسب المفهوم والمساواة في الصدق وهذا من اللازم بلا
واسطة اللازم بوسط فانما يكون بينا عند حضور الوسط فقط لان البين ما لا ينفك
تعقله عن تعقل الماهية وانما لا ينفك تعقل اللازم بالوسط عن تعقل الماهية
اذا حضر الوسط واللازم بالوسط ملزوم اللازم بغير الوسط لان اللازم بالوسط على
قسمين احدهما ما يدخل الوسط في ملزومه وح يكون اللازم خارجا عن الوسط
والا لكان داخلا في الملزوم فهو محال لفرض خروجه واما قوله والمفهوم لا
يكون مطلوبا بالاشتمال صور الموضوع عليه وانما لو تم لو تصور الملزوم بكنه الحقيقة
وهذا الاعتراض ليس بوارد على كلام الشيخ وثانيهما ما يخرج الوسط عن ملزومه
سواء كان اللازم خارجا عن الوسط او لا يكون والقسم الاول ليس ماخذا ولا
ماخذا ثانيا اما اولا فلان اخذ اللوازم لوسط في العلوم انما هو على الوجهين واما ثانيا

فان قيل جميع الكلام من المتسبين باخذ اما بالاول لازم بلا واسطة اما الماخذ الاول فلان اللازم اذا كان خارجا
عن الاوسط فلزوم الاوسط له لم يكن بواسطة فهو المطلوب وان كان بواسطة ما يعادل الكلام فيه فان كان لزومها
للازم الاول لساياه بواسطة كان تسلسل وهو محال وعلى تقدير جواز ذلك يلزم الخلف وهو الخروج عن كون الاول
واسطة لا يكون واسطة اما لانه يكون من اللازم الاول اذ اللزوم او بساط غير متناهية وهو محال لان الاول
لا يكون اوسط اذ يصدق عليه انه غير لازم لازم لازم الاول لانه كما ان الاوسط التام لا يكون الا
الاوسط وحده لو كان من اللازم الاول لزم ان يكون مجموع الاوسط واسطة فلم يكن مجموع الاوسط هو الاوسط
فهما نسبة الى مجموع الاوسط التي هو الحصة فرض واسطة اولا لم يكن لان ما بواسطة هو الاوسط وهو الاول
اذا لم يكن كل ما فرض واسطة فلا واسطة اي اذا لم يكن كل ما فرض واسطة واسطة تامة لم يكن من اللازم الاول
والا يكون الاوسط التام اعني الاوسط الاول واسطة واما الماخذ الثاني فظاهر وحاصل الكلام ان الشيء لا يخلو
اما ان يكون من كل المتسلسل رفعه غير الممكن اي من كل لازم اللازم اما بواسطة او بغير واسطة واما ان
يكون لازم بغير واسطة بالضرورة او بالبرهان وكل لازم بغير واسطة هو منتهى الى الذات الممكنة يكون الممكن
رفعه عن الممكن ليس بواجب وهو المطلوب واما ان يكون لازم بالبرهان فهذا البرهان المتوسط لا يخلو عن استدلال على ثبوت
قبل اللوازم الاول او لكن على ذاته بان الفعل هو تحت ايجاده ماخذ البراهين والبرهان الذي اورد
على كل ليس كذلك لان الفعل ليس جاحدة فان الحاجة تستلزم لم تقتض من حيث هي لانه لا يلزم من لزوم
رفع ثلاثة الاوسط بالاوسط بالاول لزوم غير متناهية وتسلسل التعاقب لا يقال لو دار اول على الوجود ويلزم
لان الاول قبل متوقف لانه لا يلزم الحصر اما ان يكون حيث يكون شيء لما تماما او لا يكون الحق الذاتية
النفس والاسباب لكن لا تكون جاحدة وايضا لم يكن الشيء فيكون اذ ما فرض عدم فيكون الاوسط المستلزم الاول
لازم بواسطة فيكون اوسط ومن لحمي غير تام النوع الثاني يكون الملازمة ثانية فلا يلزم عدم الحصر
منا اللازم اولا يلزم لازم والتسلسل وارد ايضا على الملازمة الاولى فلا يلزم الاوسط الاول لا يلزم
الوسط في التصديق اشارة الى ان الاول اعني الاول الذي لا يلزم البرهان على ما يعم الاول والمعنى الذي
يلحق الموضوع عن ذاته وجوهره وهو ما يتناول ما يلحق لوازمه ما يلحق لازم مسلوا ماخذ خلاف وهو ما الثاني

لازم داخل فلو لم يعرض في الاعراض الخاصة اعني فهو ان كان الفرض الذاتي فمنه ما يلحق ذاته
وجوهره وان كان العرض الذاتي ما يلحق الموضوع من جوهره ويلزم فيلزم لكم الموضوع ما فوذا فخرج
كالتي في العدد الثاني في الفرض الذاتي اعني الاول الذي يعد لموضوع فرضه كالعرف وقد ما المنطقي الكلي الذي
بالموضوع ذاته اعني موضوع المسئلة او موضوع العلم فان كان المراد موضوع المسئلة كالتي الموضوع حاصلا لان القضية على الحكم
يحمل على موضوع العلم ويحمل على انواعه على الاعراض الغريبة وعلى انواعها ان كان وعرض على اي شيء عليه العدد
على النفس وعلى العدد وعلى زوج الزوج وعرض الاول لما ان العدد اما تام او ناقص او زائد لان اجزاءه
اكثر من العدد فاذا كانت مساوية له كانت تامة وان كانت زائدة عليه كانت ناقصة فالزوج الاول لان زوجه
واجزاء العدد لا يتم بمساوية له فهو الزوج وان انقسم فهو الزوج ولا يخ اما ان ينقسم الى الاول
الزوج او لا فان كان قبل النصف اكثر منه فهو زوج الزوج والزوج وان لم يقبل النصف الا واحد
فهو زوج الزوج ما خوذ فرض غير الناقص وهو العدد ان حمل عليه كون موضوعه وان حمل على الجملة يكون
موضوعه لا احد جنس الكلي وان حمل على الزوج يكون موضوعه فان العدد موضوع الزوج وان حمل
على زوج الزوج كان موضوعه جنس موضوعه فان العدد موضوع الزوج وهو جنس زوج الزوج فهو الاول
الموضوع فرض العرض الذاتي موضوع المسئلة لم يتناول في هذه الاقسام الا بعد الاول الفرض الجزئي عن
موضوع العلم يكون عرضا لاقسام الثالث الباقية واما قوله واسباب العلوم تمايز بحسب تمايز موضوعاتها
فلا دخل له في هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرناه لكن يمكن ان يقال انه اذا كان المتبادل على وجود اعراض
ذاتية عارضة على موضوعات العلوم لا بد من كون اعراضا ذاتية فلا يخ اما ان يوجد موضوعا
او لا واحد فان لم يوجد موضوعا ما فهو موضوعا ما ~~[illegible]~~
هنا كون الاعراض الذاتية ما لا يوجد موضوعه فيستغني التعريف وان كان موجودا
فيوجد وما يمكن الحصول تكون اعراضا ذاتية لموضوعاتها لكن تمايزه وتمايز العلوم بحسب الموضوعات
فيكون المسائل علوما متشتتة علما واحدا لان الجنس الذي يعرض عرض لموضوعاتها الموضوع
ما يبحث عن اعراضه الذاتية فاذا تمايز بحسب ذاته موضوع المسئلة ما يوجد موضوعه عند الجنس موضوعه

معرفته او جنس موضوعه لكن يكون جنس الموضوع بما لا يخرج عن ذلك العلم الا جنس الموضوع
يكون قريبا او ربما يكون بعيدا واذا كان بعيدا فتوجد عوارض اخر في علم اعلى فاذا لم يوجد او
جنس موضوعه عرض جنسه فمن العلم الذي يكون المسئلة مسئلة او شرط ان لا يكون اعم من موضوع
ذلك العلم والا اتصف بالعوارض ما هو اعم من موضوع ذلك العلم مثل ان يكون علم الاكر عما يعرض
الذاتية لكرة مطلقة فعلم الكرة المتحركة غير اعراضها الذاتية والاعراض الذاتية في علم الاكر
يوجد في جنس الكرة والمتحركة فلو لم تقبل الاعراض الذاتية في علم الكرة المتحركة
فموضوعه اخص من موضوع العلم بما لا يخرج عن العلم الذي جعل موضوعا لا الاعراض الذاتية الموجودة عند
علم الاكر فتحليل العلم الاول بالطب مثلا آلات الطب عن الصور والامراض العارضة لبدن الانسان
فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض الذاتية فالصور والامراض العارضة اعتبر فيها
كونها من الاعراض الذاتية لموضوع علم الطب فيجوز ان يكون السعال من علم الطب مذكورا
وان اريد بالموضوع موضوع المسئلة وان اريد به موضوع العلم يكون فيه الزيادة ما يوجد
حده موضوع العلم لانه متناول كل ما يبحث فيه اولا ملاحظا الى الفرق بين الاعراض
موضوع العلم موقوفة على معرفة العرض الذاتي فتوقف به دورا ما يكون فيه خارجا
لان الاعراض الذاتية ما يلحق موضوع العلم فان الحجر مثلا اعراضه الذاتية وهي ليست موضوع
علم بل الموضوع الكلي مسئلة من كل علم اعراضه ذاته وليس موضوع علم قوله وقد يمكن
ان يرسم انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة لا يمكن تحديدها لان التحديد
لا يكون الا بالذاتيات المشتركة والامور المختلفة يمتنع ان تشارك في الذاتيات لكنها يمكن
ان يرسم كما ان اشتراكها في اللوازم المميزة ممكن نظرا لانه ان اراد بالتمييز
بالعرض ما عدا الكلي الامور المختلفة فلا نم انها لا تشترك في الذاتيات المميزة المقومة
عددا فان الكم والفعل مثلا كان في انهما يوجدان في جوهر متفق وهو مميز عما
عدا ما وان اريد به التمييز بالعرض الى ما عدا الكلي واحد منها فكما انها لا تشترك

المميزة ا

ذاتيات

ذاتيات مميزة كذلك يستحيل اشتراكها في لوازم مميزة يستحالة ان يكون رابطة الا
متباينة مشتركة واما ما رسم بما يوجد في حد الموضوع او يوجد في حده الموضوع فهو
ليس برسم واحد وعلى تقدير انه واحد يجوز ان يذكر الحدان كذلك كما يقول
الجسم الجوهر القابل للابعاد الثلثة او الكم المشتمل على الابعاد الثلثة واعلم ان
احد المقومات في الحد احد طبيعي واحد الموضوع فيه اضطراري لان الموضوع خارج
عن ماهية العرض فذكره في الحد لا يكون الا بالضرورة كالصحة والمرض فانما ينضبط
في احد بدن الانسان في حدهما ولولا ذلك لما تبين انهما عرضان ذاتيان
لبدن الانسان ولعل الامام بفساد تعريف العرض الذاتي بما يوجد في حده
الموضوع وجهين الاول ان ماهية الموضوع خارجة عن ماهية العرض ووجوده
مغاير لوجوده فامتنع ان يوجد في حده والا لكان داخلا في ماهيته ووجوده
ووجوده مف الثاني ان العرض لا يتعلق بالموضوع من حيث ماهيته وانما يتعلق
من حيث العرضية والحد بيان ماهية الانسان والعرضية من لوازم
فلا يجوز ان يشتمل حده على الموضوع قال وهذه الدقة عدل في الكتاب
عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جوهره ثم ذكر الرسم الجامع بناء عليه
اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان الرسم الجامع بعبارتين
اما ان يحمل على الشيء ما هو هو اي يحمل على الشيء لذاته بمعنى ان ذات الشيء يقتضي
حمل ذلك المحمول عليه ولما كان الاقتضاء الذاتي اعم من ان يكون اقتضاء
المعلول للعلة والعرض الذاتي لان الشيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول الثاني
ما يقتضيه الشيء بما هو هو ومعناه ما هو بعينه والشيخ ذكر في الحكمة المشرقية ان الاعراض
الذاتية اما ان يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع او لا يمكن فان لم يمكن فهي
مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لان مفهوماتها يكون من حقائقها

اعتبار الجنس ضمنا فالموضوع داخل في مفهومها وان كان خارجا عن حقيقة الوجود والمقصود الوجود
المفهوم وان امكن فيها اعتبار الاول ضمنا حيث المتبع فيها الوجود باعتبار الموضوعات فان الماهيات
لها وانما تتحقق بها بحيث الوجود واحدا لتقدم مقومات الوجود الخارجي عن وجود الموضوع فان كان
الاعراض الذاتية بحيث وجودها في حد ذاته فيكون وجودها في الخارج انما تتحقق على اعتبار الموضوع والا يساوي
الاعراض الذاتية بحيث تحقيقها بالموضوع انما تتحقق هذا الجعل بالنظر الى الشيء والى الشيء الاول
الكيف بعد الاعراض التي لا يكون بالموضوع الى الموضوع فلا يمكن ان يعلل الماهية باعتبار الموضوع
لم يعرفها حدود وادوسوم فيها بانها ما يحد حقيقة اذ ليس لها ماهية وما دل على الكون
سبب التحقيق انما بالنسبة الى الجنس وجود فيها فيه حدود وحقيقة لكن تعريفها الا بحسب الوجود
متوقف على تحقيق اعتبار الموضوع فيها هذا الكلام اراد القوم ما دخل في حقيقة الوجود
للماهية ان عم امتناع اخذ الموضوع في حد الوجود بحسب الجزء والعرض فان كان امتناع اخذه في حد
العرض فقد بان بطلانه وان كان امتناع اخذه في حده بحسب التمييز لكن الملازم فرض فيه الموضوع
حد الموضوع وان لازم الاعتبار لو كان مراده به جزء الحقيقة وهو الجنس فيتوجه هذا الوجه وان
اجاب الدوانية والمتعاقبان الذاتيات تلك الجعل تعريف بالعرض الذاتي بعد الاعراض الذاتية
وكيف الموضوع السؤال على تقدير الاطلاق الموضوع الجنس فانه يكون الجنس بالنسبة الى الفصل
تعرف الحكم لمحل الفصل الذي هو بعينه الجنس فان الجنس اما يكون جنسا اذا كان جنسا اولا
يجعل الاعراض الذاتية موجودا فيه والوصف الكلي لمحل الشيء لا يجامع الشيء الا ان يكون
اما ان يكون اعم او اخص او مساويا والشيء يذكر الاستبعاد ذكر كما يعلم الكلام وهو من جملة الاعراض الذاتية
الذاتية الكونه الذي يوجد الموضوع الى حقيقة بالشرط الوجود في الخارج اما الحقيقة
الذاتية بحسب حقيقة الوجود ان كان المنتفي الذاتي جزءا فما هو الا ان يحسب تحقق الجزء بالوجود
فيكون الكل مقوما لجزء الماهية جنسا ولم يتميز الجنس والفصل فالمقصود الماهية فيه الجنس
الذاتي والتوقف الجزء بالوجود فرق لان الكل عند هم جزء الماهية وكل جزء الماهية جنس وكل جنس مقوم

ما هو فكان ان تحقق الجزء بالوجود وايضا كل متحقق الجزء بالوجود جنس وكل جنس جزء الماهية
فكل متحقق الجزء بالوجود فهو جنس فهو وذلك بان يذكر ان هم عنوا بالذاتيات الجزء الماهية
بالذات وقد اجيب بوجوه الاشارة الى الكلي ثم لما تشتبه بعضهم بان فصول الانواع اذا اخذت
متحققة بالوجود فتشتمل الكلي على جزئين فوجد الاعم منهما وهو الجنس الجزء بالوجود والاخص وهو الفصل
حسب ان المتحقق الجزء بالوجود هو الذاتي الاعم فاعترض عليه كون فصول الاجناس كذلك مع ان الماهية
ثم ان الشيخ اراد بالحقيقة الجزء بالوجود الجزء المطلوب بالسؤال عما هو فان القضايا
الاسم او بحسب الجمع والتمييز جزء الشيء هو الاصل الجزء بالوجود اذا ذكر شيء الماهية ضرورة انه لا يكون
وهو تهافت عظيم حيث قال هذا ان فصل الجنس متحقق الجزء بالوجود لانه لو كان متحققا فهو جزء بالوجود
جزء السؤال عن الجنس فليس كذلك لانه ليس عام الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم فقد ان جنس عنه
فقد اغاث اغلاطهم من عدم الفرق بين المتحقق الجزء بالوجود والواقع في الطريق والداخل في الوجود
المراد الفرق بين الذي لا يفرق بينهما الذاتي والمتحقق الجزء بالوجود والتمييز بان المتحقق الجزء بالوجود
الذاتي الاعم اما وهو ان فهذا الجنس لانهم لم يفرقوا بين نفس الجنس والجزء اما الفرق الاول فلان الفصل
المتحقق الجزء بالوجود وهم عنوا انه متحقق الجزء بالوجود واما الفرق الثاني فلان المتحقق الجزء بالوجود
فصول هم جنسه متحقق الجزء بالوجود حيث عرفوه بالذاتي الاعم ثم لما كان هذا المتحقق الجزء بالوجود
بالتعميم فهو الداخل الجزء بالوجود فرض له الشيخ ولم يذكره الامام هذا الفرق بينهما وهو
الشيخ على وجه يكون الفرق له الفائدة وهو ان كل عام فرق بين الاشتباه بين ما يحصل اغلاط الاعم
بين فصل الجنس وهو الماهية النوعية مثلا والداخل الجزء بالوجود فانهم توهموا ان كل متحقق الجزء بالوجود
فرق بينهما فتوهم وتشاغلط الفرق الى عدم الفرق بين الجزء بالوجود والواقع في الطريق بالوجود فانهم حسبوا ان المتحقق الجزء بالوجود
ما هو هو الذاتي الاعم وهو الواقع في الطريق وعلى هذا يكون الواقع في الطريق الداخل على الداخل
الماهية اتحاد بالجنس فالواقع في الطريق على الذاتي الاعم وكان الواقع في الطريق على ما ذكره الامام
مساويا للداخل في الجزء بالوجود جاء الشيخ بيان هذا الاصطلاح استخراج كلامه مخالف لمفهوم الفقهاء ما هو

الشيخ فلانه عرف الجنس على مذهب الطائفة من المنطقيين بانه مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
وهو يشعر الى ان الذاتي المشترك هو الفصل وحده فكون الجنس عندهم وهو المقول في جواب ما هو ذاتي اعم
لتلفه فلان الجنس هو الواقع او لان المقول عندهم هو الجنس لا جزء الجنس لا يكون الفصل ثم اراد فرضا
فيبين انه لا من حيث هو مقيد بلفظ خاصة بورد الا اما من حيث الشيء او من حيث مفهوم الاسم بالمطابقة
قيل لا من حيث هو مقيد بلفظ خاصة لان الالفاظ المترادفة لما هو في جميع اللغات موضوعة لمعنى
الشيء لكنه لا يلزم وفيه نظر لانه يقول ان كلما هو في كل لغة موضوعة للدلالة على ماهية الشيء وان الاسم
ماهية الشيء لكنه لا يلزم ان لا يكون مقولا في جواب ما هو واما يكون كذلك لجواز ان يكون الدلالة على الماهية
محققة الا بالاصطلاح على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في جواب لكن لا يكون ذلك جائزا
العرف اللغوي بل وقع على الاسم لغة واما لان الاسم يمكن ان يكون مفهوم الاسم وقد يكون الجنس
الاسم ويمكن ان يكون جنسه الاسم فكل هو بحسب الجنس واذا اشكل على الاسم والنوع والنوع بالمكنى
ان يورد في الجواب الاحيوان لان المورد ان كان غير الجنس فاما ان يكون اعم منه فليس بمشترك الماهية
المشتركة او اخص فهو مركب من الجنس المشترك وغيره فلا يكون مقولا في الجنس فيحمل النوع عليه مساويا وان يكون
اما ان يكون مساويا في المفهوم كالناطق فهو مشتمل على التفصيل وهو مشترك من الجنس بسيطا فالمطلوب
المشتركة فلا يحمل المشترك المنفصل واما ان يكون مساويا في الصدق كالناطق فلا دلالة على الماهية
المشتركة واما قوله احد الفصلين ان لم يكن له الجنس لا يكون فصلا فهو ممنوع واما لم يكن فصلا لو لم يكن له فصل
في التحصيل ثم ان مطلق الفصل ليس هو تحصيل الحقيقة الجنسية لجواز ان يكون الماهية جنسا او نوعا وحينئذ
مساويا فيكون فصلا لها ان لا يكون طبيعة جنسية بل الفصل اعم بالتعريف عما هو الماهية اعني المحمول
في جواب ما في جوهره ويجوز ان يكون للماهية فصلان يميزها كل منهما عن شيء ما فان قيل لا يجوز
ان يكون تمييزه عن امر ما من حيث هو بين لان كيفيتها ان لم تميز الماهية عن جميع الاغيار لم يكن فصلا وان
ميز لكان الآخر فصلا لا فصلا فهو تعسف البتة ان لا يكون للماهية جواهر متعددة فان كان
تميز الماهية عن كل ما عداها واعلم انه ربما يكون الفصل الجنس مجهولا فلم يمكن تعريفها لكن له لوازم

وخواص

وخواص فهو حد منها ما هي اقرب الى هذا الفصل واجلى عند العقل ويشتق منها
ويقام ذلك المشتق مقام الفصل كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل
الانسان واذا وجد للماهية عرضان يشتبه تقدم احدهما على الآخر بالنسبة الى الآخر
الفصل كالحس والحركة فقد يشتق من كل منهما كما يقام مقام الفصل فيظن انهما
فصلان متغايران **قوله** واذا قلنا لفظ كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة
او التضمن جواب سؤال عسى ان يذكر وتقريره ان الماهية ليست داخلة في
مفهوم الحساس لكن لا يلزم منه عدم دلالته على الماهية اصلا غاية ما في الباب انه
لا يدل عليها بطريق المطابقة او التضمن ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وتقرير
الجواب ان المراد بالدلالة ههنا احدى الدلالتين والالتزام غير معتبر وقد حمل
الامام هذا على الدلالة مطلقا حتى ان كل موضع يقال فيه اللفظ يدل على كذا
يراد به دلالة المطابقة او التضمن فيكون دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والشارح
قال اراد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية لا الدلالة مطلقا والصواب ان المراد
بهذه الدلالة في جواب ما هو ونحوه انه لا دلالة على الماهية بطريق التضمن بل
المذكور في الجواب يدل على الماهية بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن وهو عين
الدعوى وان اراد به انها لقصد الماهية المسئول عنها اولا والاجزاء ثانيا فهو
مسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على الماهية او على الاجزاء بالالتزام والاولى
ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو لفظ يدل على الماهية او على اجزائها
بالالتزام لان المسئول عنه او اجزائه كان لازما لمعنى اللفظ جاز ان يكون
له لوازم اخرى فلا تتعين ماهية المسئول عنه ولا اجزائها فلا يشتق في حق
الجواب والى هذا اشار الشيخ بقوله والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود
لكنه لا يدل على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية بجواز تعين الماهية واجزائها

بحسب الغالب باللفظ وهي الكلي في باب الحد اصطلح عليه وذكر ذلك بالنسبة الى الاصطلاح كان تاما قوله
الى اللفظ الذي يقصد به شيء محدوده اذا دل على الحد وهو الاسم فيخرج ما يدل على محدود على سبيل الجزء
مدان لان وقوع اللفظ على اسم محدوده لا يخرج الا كثر تحقق الشيء المحدود مقصودا منه فلا يدخل
الموضوع وايضا لا حاجة الى ذكر الشروط لان كل لفظ مقصود به شيء محدوده فهو واقع على الشيء المحدود سواء كان
تلك الشيء المحدود المركب اجزاء او غيرها لكن المراد وان لم يدل المركب على الجزء المحدود فيكون
مقصودا باللفظ فيدخل اللوازم قوله او كان المدلول مطابقا بطريق الالتزام الكلي وما لم يقع احد الامرين
على ما هو الحق يجوز ان يكون المعتبر عندهم في الحد بحسب الشيء ذاتيا ارادوا الاحتراز عن الالتزام وهو
لا يوجب النقض وكذلك قولهم والا كان الحد مجموعا اذ لا يلزم من الوجود الاول الالتزامي الوجود
الثاني فالنقض مجوز وايضا يكون كذلك لكان افراد الحد المرسوم والمحدود واحدا وليس كذلك بل المطلوب
تمام الماهية فاذا تصور لا فرقا انتقل الى الحقيقة وكان هذا قدر ورده قوله وكذا الحد الحقيقي الى
موضوعا اذا الجنس المشترك بين الماهية المحصورة بالذاتيات وما في حكمها من العوارض التي تقام مقام الفصول
الجنس يجب ان يكون مثلا الحيوان موضوع للجسم النامي الحساس والفصل الناطق الذي هو حكم الفصل وكان الحد
بينهما وهذا الوضع على ما يحقق بكل واحد منهما ذاتيا اعني فصول الانواع دون التي تحقق الحد
موضوعا كما يحقق المشتركات بين انواعه الا الامور المحققة بكل نوع من النوع وما يكون حكم
الامور المحققة من العوارض التي تقوم مقام فصولها وصار مثلا لهم على ذلك الوضع على ما يحقق بكل
منها وما كان من هذه النسبة يكون ادخل في المقومات مالانواع عن الوضع لها والتي لا يكون
لكنها جهة من الاختصاص والاشتراك في المقومات وفيه مباحثة والنكتة الثانية اوضح وادل على المراد
قوله يعرف بين الاشياء التي تمارس عليه كلها قد يجعل الحد المحدود بحسب الحقيقة وقد يجعل الحد
بحسب الحقيقة وبيانه لتسلم بقوته وهذا الصنف يحمل في التعقل بما الشيء من حيث انه حقيقة
ولو فرض انه الصورة اخرى عقلية لا تماثل وجود تلك الصورة فلا يكون احدهما متوقفا على الآخر
فعقل الكل مجتمعا بل يكون معه مجملا لان تعقل الشيء الحقيقي قد يكون بتعقل ما يتعلق به الحقيقة

او بحيث ان الماهية الغير المتحصلة كالانواع الذوات الاجناس فانها لا تحصل الا بانضمام الفصول اليها
وتجد ان اعني غير المتحصل من المتحصل فيه شركة فيما يحمل عليه على ما هي حمل عليه لحوق الغير حين لو لم ينضم
مع الاول والتحقيق الذي يحمل على المجموع لكن فرق بينهما من حيث ان الاول على التحصيل ومن هذا معلوم
فالصورة العقلية بالاعتبار الاول تسمى مادة وجزءا ايضا اذ لا يعرف الا ان يكون شيء آخر معه
يحصل منهما ماهية وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا فان قلت كان الجنس
من احتمال ان يكون احد الشيئين كذلك النوع فيحتمل ان يكون احدهما الاصل فيكون احدهما الجنس ولكن مجموعهما
يتنفس النام الجنس بعد انضمام فصل يحصل منهما ماهية وينضم فصل آخر ويحصل منهما
ماهية اخرى مخالفة للاولى فهي مجموعهما بالنسبة الى الماهية واما النوع فتحمل ماهيته وانطبق على كل واحد
كل شخص شخص فلا ابهام فيه اصلا ومحصل الكلام ان الصورة العقلية تحذو تارة بشرط لا
الى الشرط انها واحدة اذا انضمت مع صورة اخرى كانا متغايرتين في الوجود وهي الجنس
والناطق اذا اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وتحذو تارة بشرط الى بشرط لا
ينضم معها صورة اخرى ويكون مطابقة للامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان
والناطق المطابقين للانسان وهو النوع وتحذو تارة لا بشرط شيء فيكون لها امكان
اعتبار المغايرة بينه وبين ما يجاورها ولا امكان اعتبار اتحادهما بحسب المطابقة وهو الجنس
اذ لا معنى للجنس الا الاتحاد في الذات والتغاير في المفهوم فالجنس ان اخذ في الاطلاق معدوم الاجزاء
عدم اخذ في الوجود اما تعدد في العقل فقط واما تعدد في الخارج فهو بحسب مبدأه فان الصورة
العقلية المأخوذة من المبادي الخارجية كالانسان الحيوان من البدن والناطق من النفس الناطقة
فكما ان الحيوان والناطق اخذا باعتبار المادة متغايرين على الاتحاد كذلك الصورة العقلية
متغايرتان على الاتحاد في هذا اذا كان لها مبادي خارجية اما اذا لم يكن فلا يعود لها
الا العقل والجنس المأخوذ بشرط شيء هو النوع فذلك ظاهر واما المأخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا
ذاتيا فهو جزء من حقيقة ووجود في العقل متقدم على وجوده في الخارج وذلك ان الصورة

موقوف على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن وجود الحيوان من الحقيقة مستغن عن وجود الانسان في الخارج
لان ما لم يتحقق الانسان في الخارج لم يمكن تعقل الحيوان فالمشترك في الخارج وان كان يشير اليه
على انه جوهر ما سوى الانسان فان الاشارة الى القدر المشترك بين الانسان في الخارج على الحيوان
الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو الحيوان اذ لا وجود له مغاير لوجود موضوعه الا من العقل فلو توقف
على الحيوان لكان الحيوان كان جنس الحيوان مما يعرف الطبيعي وهو محال فقس الحيوان به اذا تصور
فنقول ما كان لازما نوعا كانت ماهيته فصلا لا تنفك الا بالعوارض عن اللوازم حتى اذا فرض
تعدد انفكاك العوارض لم يلزم تعدد في الماهية وليس كذلك نسبة الجنس الى النوع فانه لو توهم رفعه عن زيد
مثلا لم يبق ماهية اصلا ولا نسبة الجنس الى النوع فان الجنس نفس ماهية تتوارد عليه الفصول
والانتفاء بالكلية هف **قوله** النوع المضاف يستلزم اعتبار نسبة النوع ليس بالكلية كما ان على الجنس
والنوع المضاف يستلزم اعتبار نسبة اما فوقه لانه اخص كما ان الجنس يستلزم نسبة اما تحته
لاعتبار الكلي في حده والكلية لا بد من اعتبار معنى ما المعاينة اما الكلي الكثير
ولا يحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر نسبته اما تحته ونسبة اما فوقه وما دام
الجنس ما تحته يمكن ان يكون اما ما وان يكون انواعا واما مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر فيه الكلي
يلاحظ في النسبة اما تحته لكن ما تحته ليس الا الاشخاص لان معقولية على كثيرين مختلفين بالعدد فقط
واذا حصل انه في مفهوم المضاف نسبة ان في مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة هي اخص الاخص
وهو ما تحته من انواع وتخالفه لا ما تحته من الاشخاص فلا يتصور
في الموضوعات الا الافراد واما انواعها فمن وجه الاول ان مفهوم النوع
يستلزم نسبة اما فوقه لانه نوع من النوع المضاف دون مفهوم الحقيقي الذي هو الصدق
الحقيقي قد يعرف على ما يندرج تحته كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع فانه لا
من وقوعه تحت جنس وما لم يتصور فيه الكلي لم يكن مفهوما من حيث انه يستلزم اما تحته
لان نوع الانواع انما يستلزم من حيث انه نوع مضاف ونسبة الى الكلي لا من حيث انه نوع الانواع

وهو كما ان العوارض تحته
متوارد على الماهية فلم يصح
تعاقبها بحيث يصح
على الشيء حتى

وهو

وهو من حيث انه نوع حقيقي نسبته الى الاشخاص فكانه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة
هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة انما اعتبرت بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة
التي في مفهوم نوع الانواع ليست الا نسبة الى الاشخاص نعم لو اعتبرت المشاركة والمباينة
بين مطلق نوع المضاف والنوع الحقيقي لاستقام ذلك فكلامه اوضح واقرب الى الضبط
قوله ومما يشهر فيه المنطقيون اذا قيل ظن القوم ان النوع له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم
فلا شك ان هذا القول توهم ان لهم مذهبين ذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة
واخرون الى ان دلالتها مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قائل بان النوع في الموضوعين له
دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي حقيقي ان لا يختلف كل ما يندرج تحت جنس
وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب والنسخة الاولى تقتضي اثبات مذهب لا قائل به واما النسخة
الثانية فتقريرها ان يقال ظن القوم ان للنوع مفهوما واحدا وهو المندرج تحت جنس
وهذا المفهوم المطلق ربما يتقيد بملاحظة الاشخاص فان النوع يتناول الى نوع الانواع
واذا وصلت اليه انحصر ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا اتقيد بذلك القيد يطلق عليه
اسم النوع الحقيقي فكان للنوع مفهوم واحد لكنه يختلف بالعموم والخصوص ثم ان
الاجناس والانواع قد لا تترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد ترتب
ويحصل مراتب ثلث لكن الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والانزل مركب
المهية من افراد غير متناهية فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم
في الماهية المتصورة والا فلم لا يجوز ان يكون الافراد الغير المتناهية موجودة
بوجود واحد على ان تصور الاعلى تصورها على اخطارها بالبال كما سبق
وايضا لو لم يتم ذلك وجب ترتب العلل والمعلولات وهو غير لازم وانما يلزم لو كانت
الفصول تخصص مرتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصة وليس تلك الحصة
علة فصل آخر والانواع تنتهي في طرف التنزل والا لكان كل نوع تحت نوع فلا يتحقق

حقيقيا ذو

قوله م

فانه لو تحقق لزم انتفاؤه واذا لم يتحقق الشيء لم يتحقق ملزومه الذاتي ضرورة ان وجود ما لا يكون الا في ضمن الخاص
كل موجود في علة تحقق فيه وجود ما يلزم منه يستلزم موجودا واما الثاني اذ تحقق في المعقولات اقسام ثلاثة
كبيان احدها الجنس بنسبة الاجناس المتوسطة وتمييزها وثانيها الجنس عند الاجناس العالية
وثالثها اتحاد احكامها لا يشتبه على المبتدئ لانه من المعقولات الثانية وذلك عندهم فوق الشيء بمراتب
على تقدير متوسطين احدهما الاحكام المتوسطة وهي قد لا تنضبط بل تتعلق بجزئيات العرف فكونها اقسام
بجنس وجنس كونه يكون متوسطا على كثير من الاشياء لها لا تنافي الطول المناسبة عن وجوب انتفائها الثاني
ان الاجناس العالية فهي منضبطة محصورة بحكم الاستقراء وثانيهما الصناعة اما علمية وهي المعقولة وهي العلم
كالحكم الانية واما عملية وهي ما المعقولة منها العلمي كالطب والواجب على العالم تواعدها اذا حاول التعرف
والتحقق لها ان يبحث عما يتوقف عليه العلم من شرط لزم كون الوقوف عليه مضبوطا فلا يكون الحكم الا الكلية
الانسانية ثم لما كان المنطق علما متعلقا بالاحوال الكلية وكان المقصود منه اما اقتناص المجهول التصوري
والتصديقي وذلك لا يتم الا بالنظر في المطلوب التصوري اما اي مقوله هو او اجزائه اي مقوله هو
وفي المطلوب التصديقي عن ان حده وان مقوله فلان المنطقي لم يحقق هذا الموضوع العقلي على الاحوال
الى فلته اما لعدم انضباطها او لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية عليه كذا ان
فرجوابه هو الذاتي بالتمييز اما هو ذاتي اما ان يكون مقوما لا فرجوابه هو اولا يكون والمقوم فرجوابه
اما تمام الحقيقة مطلقا او تمام الحقيقة المشتركة وغير المقوم فرجوابه هو اما داخل فرجوابه هو او خارج
عنه والاول اما ان يكون عرضا فرجوابه هو اما ان يكون خارجا عن تمام الحقيقة مطلقا وهو محال والا لم يكن تمام
او خارجا عن تمام الحقيقة المشتركة فيكون مختصا بالبعض فضلا له وهذا اشارة بقوله ولم يكن
فلا حكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه اما يتم لو كان المقوم جوابه هو لا بد ان يكون مشتملا على هو
فجوابه هو وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم ان الجزء الغير المقوم جوابه هو يمتنع ان يكون مختصا في جوابه
على انه يجوز ان يكون متعلقا في جوابه هو وان اختلف المتعلقان لم يلزم الخلط اذا المقصود الحصول
بالتمييز الحقيقي في الجنس والنوع والفصل واما في الوجود او في جنس ثم متاخر والمطلوب

ذلك طوارد

ذلك طوارد

ذلك طوارد تركب الماهية كالجنس العالي والفصل الاخير من امرين متباينين
امور متساوية فكل منها فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات بجنسه عن المشاركات
الفصل قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه
لا يوجد الا في جنس الجسم النامي وقد يوجد في غيره كالناطق فانه يوجد للحيوان والملك الناطق
والاول يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ هو وجود آخر مشتمل على ذلك الفصل
اصلا والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الجنس لا في الوجود اذ في الوجود آخر
مشتمل على ذلك الفصل ثم ليس موجود يندرج تحت ذلك النوع غير تلك الماهية
يوجد ذلك الفصل فيه فهو يميز لها في الجنس فقط وفيه نظر لان مناط الفصلية ليس
هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات
ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود بل عما يشاركها والاولى
ان يقال لما لم يكن اللازم من الدليل الا ان التمييز فصل وليس فيه ان التمييز لا بد
ان يكون في جنس لم يعتبر في الفصل الا مطلق التمييز واما انه هل يجب ان يكون التمييز
عن المشاركات بجنسه او يجوز ان يتركب ماهية من امرين متساويين فذلك
بحث لا تعلق له بالمنطق ولو تنزه ما فات بعد هذا الكلام بلا فصل على ان السؤال
باي شيء يجب ان يكون التمييز عما يشاركه في الجنس بل لم ذلك حتى يصح عما يشاركه
في الشيئية لما يقال اي شيء هو وما يجب الشيئية كما يقال اي جوهر هو جسم واعلم ان الشيخ
في الشفاء اورد القسمة هكذا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية
او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المنتفية افرادها او المحتملة
افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا يدل على الماهية
المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون
فصلا وبرهنته بالاعم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا

ليس م

مطلوب فيه بالحكم ثم ذاتي عام كما اذا كان تركيب جنس مع فصل وهو مساو له كالفصل الاخير اما
لجواز ان يكون مساويا للعام فلهذا اعتبر الامام التمييز بان قال الذاتي الاول يحصل لا بورد لم يكن العام
الذاتي فهو اما مساو او اخص والظاهر من كلام الشيخ ما فهمه لانه لم يعتبر قيد المساوي في الشفاء
رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته مع جنسه ولا اخذ الفصل في الحد
الا مشروحا لم يعتبر فيه الا التمييز سواء كان من الوجود او الجنس بل الفكر على انه كان فصل لا يميز
الجنس فكان جوز هنا تركيب الجنس مع فصل وهو اذا كان مساويا للعام الذاتي يكون
مميزا لا غير فكان له ان الجنس بل من الوجود وان كان اخص منه كان مميزا من جهة كان
الجنس وان كان اشارة تعم الذاتي تركيب العام الذاتي فان المساوي لا يعم الذاتي
لا يجوز تركيب فصل فهو يكون تركيبا لا من الجنس والفصل بل من فصلين وهو يقتضي ان يكون مميزا غير
مطابق لماهية الوجود ولا لا صوابهم التي هو عليها اما انه غير مطابق لماهية الوجود فلان يكون
المميز وحده لكان كل من ذاتيها فصل يميزها والا لم يكن اذ ليس الشيء ذاتيا لمميز
في شيء منهما فيكون مميزا فيزيد اما غير مطابق كالمميز البسيط فاما لم يشارك الوجود في ذاتيه
ذاتيا مشتركا فلما انه لا يكتفي الى مميز لكل الجنس في حقيقة ذاته الى مميز واما انه غير
مطابق لا صوابهم فلان من اصوابهم الفصل فصل الطبيعة الجنس وهما لم يجعلا الجنس لا يجوز ان يكون
له فصل مقوم وهما ان الفصل الذي لا يكون تركيبا من متقدم ذاتي غير ذلك وكلاهما باطل
وتعليم فيما ذكر واستقاء آخر لطف وهو ان العام الذاتي يكون على الجملة المشتركة ولا يكون
لجواز ان يكون تمام المشترك بل بعضه وعرض الشيخ في التلخيص اي ما قال الشيخ ان ابي يطلب
به التمييز المطلق عن العام وكان جنس الشيء بعينه شيئا ان المذكور في الجواب لا يكون مميزا
الشيء على ما تقدم من ان اي يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء وذكر الامام ان مميزا
للجنس فانه اي شيء لم يعلم بها الا كونه شيئا وهو من العوارض العام الذاتي فهو مطلق عام وذاتي
وما وراء الشيء هو تمام الماهية فالمذكور في الجواب لا يلزم كونه جنسا لماهية حتى يكون جوابا اي

لان المساوي للعام الذاتي لا يكون كاشفا عن جنس الا لم يكن العام الذاتي كاشفا عن الجنس داخلا فيه فهو فصل له

شيء وجوابه هو واحد اقول الشيء اذا اريد منه ما يسمى الا ان اي شيء يطلب به التمييز عن جميع الاشياء
فالشيء من غير ملاحظة ان الشيء من المقومات او العوارض وهو لا يطلب الا ما يراد الاشياء
فالشيء وذاتي ان الكلام تام التمييز فهو لا يفيد شيئا لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظرا
اولا فلان الظاهر ان لا يكون له التمييز عن جميع الاشياء كما في الشيء والا لم يكن الفصل البعيد
شيئا وجوابه الشيء فلا يكون فصلا وثانيا فلان الامام اورد ذلك السؤال توجيه كلام الشيخ بل
لا يعترض عليه توضيحه بالفرق بين قولنا اي شيء هو واي جسم هو وان كان المطلوب
في جميع هذه الصور ما هو المطلوب بها فلما كان مراتب الدلالة السؤال عما هو في العاقل
اي حيوان هو قد علم الحيوانية ويطلب ما وراء الحيوانية فلا يكون الجواب الناطق والجواب
اي جسم يعلم الجسمية ويطلب ما وراء الجسمية من الفصل اذ ومن حيث ما قلنا ان كان السؤال بالاي
والاي بل اي شيء لم يعلم الا الشيئية وهو يطلب ما وراء الشيئية فهو شيء او موجود وتمام الماهية
فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما هو فكيف يكون نسبته بين قولنا اي جسم هو واي جسم
واي شيء هو فان طالب التمييز المطلق وكان من الذاتي اذا اضيف الى شيء او موجود فهو طالب
المقومات واذا اضيف الى مقوم فهو طالب لما عدا المقومات ما لم يكن فلا يصح ان يراد
مطلق التمييز واذا كان هذا الجواب في السؤال باي على ما صرح به الشيخ فلا يطلب ما به فيتاز الشيء
بعض الاشياء ولا يكون جوابا بما هو ثم ان السؤال به لو كان عن الذاتي لم يكن الفصل
ولو كان عن العرضيات فجوابه الخاصة ولا في الفصل مخلوطة فيها وبعد الحلول الجنس فاذا
فاذا قيل اي شيء ملاحظا به الامتياز عن جميع الاشياء فقط فيصلح للجواب الفصل كما في باء
او بعده وفاذا قيل اي جسم هو لم يصلح للجواب الا ما يميز الجسم عن الجسم كالنامي او الحساس
او الناطق واذا قيل اي حيوان هو لم يصلح الا الناطق فهو المميز للحيوان عن الحيوانية واما
ان الكلام باي اما مع المقومات او مع العوارض فخرج عن العهدة والوضع واما
الفصل مقوم لحقيقة الجنس للفصل ثلث نسب نسبة الى الجنس بالتقسيم ونسبة الى النوع بالتنويع ونسبة

ذو اضيف الى شيء

قول يكون من تمام الماهية فصل

الى حصة بالتقوم ايضا لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لما به ذاتي له
ومقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لماهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه اذا قارن الحصة
فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل المقدر الذي هو حصة النوع ثم لما قرن الفصل
بالجنس حكمين التقوم والتمييز فان يجوز ان التقوم بالناطق حصة للانسان حصل
بسببه غير حصص سائر الانواع فان قيل التمييز التقوم ان كان بعد التمييز فلا يدله
من تميز آخر غير الفصل السابق وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة حتى يحتاج
فهو للوجود الا مع الفصل وهو مع اجاب الشارح بان التمييز بعد التقوم لان التمييز
حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقوم حال لها في نفسها وما بالذات
اقدم على ما بالعرض يقال لا نم ان التمييز لو كان بعد التقوم لم يقوم الفصل البعيد
فان الحصة لا يحصل الا بمقارنة الفصل واذا كان علة لوجودها فيطرق
الاولى ان يكون علة لتميزها قوله اشارة الى الخاصة والعرض المحمول العرضي اما
خاصة والثاني العرض العام وقوله سواء عم يجمع او لم يعم اشارة الى بطلان
قول من خص اسم الخاصة بالشاملة اللازمة الغير الملازمة وجعل القسمين المتباينين
اي الشاملة العرض اللازمة وغير الشاملة من العوارض العامة واما قول الشارح
مقسم الى ما يعرض لغير موضوعها فضمه ما فيه لان كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه
الا ان المراد الموضوع المفروض وانه اذا فسر المحمول العرضي الى موضوع فان لم يوجد
في غيره فهي الخاصة بالقياس اليه وان وجد في غيره فهو العرض العام
ويشترط فيها ان يكون الموضوع كليا لان هذا العرض لا سطر في الجزئيات بحقيقته
لتعرفها وتميزها فلا يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئية
يفيد علما حكميا قوله وافضل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله
احترز به ليخرج الخاصة الاضافية فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس

او عرض عام اما ان يكون مفارقا لكل واحد او لاكثره الاول هو الخاصة م

او الى ما يعرض م

الى بعض

الى بعض ما عداه وتسمى اضافية قوله وربما يوقف لفظ العام على العرض العام فعلى هذا المعنى ان هذا العرض
هو العرض المفارق للجزء وليس يكون بمعنى ان المراد بالعرض العام العرض الكلي وهو ما يوجد فقط للموضوع
اي يتصف في اعتبار هذا العرض على وجوده للموضوع الخ في ان يكون لا صادقا غير ذلك الموضوع او لا
فهو مراد للعرض والخاصة تطلق على ما يكون مساويا للموضوع والعرض والخاصة هذا الاطلاق
انما يذكر ان في علم الجزئي لا لم يوقف ايضا وجود للموضوع في الوجود وتمام يعرف عند الاطلاق
من المنطق كان من شغلهم المنطقيين لا لمانه قوله ووجه تخصيص الكلي بنفس سر واحد كالمتوقف
للاسود والضحك للكتابة ونوع للممكن بوجه وهو انه نوع اضافي او لهذا الملون بوجه وهو انه بالسر الموجود
حقيقة وخاصة للجسم معروض عام للجزئيات وهذا الشاذ حيث يصح في المصور وان الكتابة بالنوع لا تتناول
من النوع لا انه يكون ملونا فلا يرد عليه الاعتراض ذلك الا انه لا مناقشة في الامثلة ودلالة الاستقراء على
الوجه المذكور من الاشارة قوله واشتقه منه ما لا تقدح في الحكم بان العموم ما كان ليس نوعا
فانه ليس بمقوم لسر عرضيا ولا في الحكم بان الجزئي الذي ليس بمقوم وللازم هو ما يكون ان يقارن عرضا
ما لا يقبله كثرة من هذا الاعتبار الى الخشب كالبعض في تصور الزمان وسباحة وكونه الافلاك وبين
واكثر سباحة الحيوان والسمك وغيرها مما لا يقبل الخشب كما انه من الافلاك شاذ بيت والكل جميعا
والنوع الاضافي لا يجامع ما لا يقبله من حيث انه نوع اضافي بالنسبة الى ما فوقه وفيه نظر لاعتبار
مفهوم الكلي وحده وهو شامل على الجنس الكلي وغيره ذلك قوله وهذا حد الخاصة الكلي الجزئي
الحد رسما لان الجزئي لا يقوم مقام الاسم المطابق مرجع عن الحد ولا اقل من كون الكلام
المطلق جامعا مانعا واحد العام والناقص لشيء كان من ان كلا منهما تعريف بالذات ويقتضيان
العام الشامل على الجميع والناقص على بعضها والمساواة ان اعتبرت في مطلق الوجود فلا بد ان يعتبر
في الرسم الصحيح ان الشارح لا يعتبر في الرسم الناقص على ما سبق وان لم يعتبر منه فالاول اوجب
في الحد الناقص وفي الرسم الناقص اما ان الرسم الحد على التام والناقص بالاكثر كما هو
ما ظهر من ان صدقه عليها بالنص والوقف بان العام يدل على الجميع بالمطابقة وهو الناقص

بعينه الشيء لكن لما كان المشتركات في الماهية ثم اطلاق اسم الجنس عليها بتجاوز بالقوة والجنس يكون
كالمفهوم والماهية وليس استعمال بعض الذاتيات كالجنس العام والخاص والفصل
بالمعنى المشترك على الذاتيات المنوعة الغير المتفقة لا يضر لان الذاتيات كذلك لان جسم الحيوان مثلا
رسمها لان الجسم تعريف بما هو جوهر ماهية فهو جوهر ماهية فالحكم بوجوب استعماله على كل الذاتيات بحكم مستند كما اجاب
بان الجنس اذا اطلق غير مقيد لا يراد به الا الجنس العام المقسم الا بما يعلم الشيء هذا العقل واعترض ثانيا
بما علم الحكم المشترك بان الجنس قد لا يتركب من الجنس والفصل فان الماهية تتركب منهما مثلا تركب
الانسان والعقل فقط لا يعلم بكونه جوهرا ماهية للمثل وتركبهما مما تركبا على غير ذلك النحو فقد تحقق
التركيب الذي الانسان والعقل المتفقان انما بلغ من اجزائهما والمقصود من التحديد يزيد على التركيب بحصول
العقل صورة مطابقة لها فلا عليك في التعقل بعد هذا ان لا يوجد الجنس والفصل فيما لا يكون ماهية
هذا كالجسم الماخوذ من البياض بما يعلم الشيء عقيب الجسم وعقيب البياض وجوده للجسم فانه اذا قلت ذلك
فقد دللت على حقيقة الشيء وما حكم اصل التركيب كثيرة فربما يقع تركيب الشيء مما اخذ على العلم الا العلم
مثل العطاء فانه اسم لعاية مؤدية بالعاطي وما المادة مثل الغرفة فانها اسم للشيء الذي
موضوع معين وهو جنس الموضوع الصورة فكالفضل فانه اسم للفائض المنوع واما الفاني
فكالفاني ثم فانه اسم لحالة تزيد به الاصبع فقد تحقق التركيب من المعلول كالفائق وقد يكون
التركيب من الشيء لا علة فيها او ردف تعريفها مثل الاجزاء فلا يمكن ان يحصل في العقل صورة مطابقة
له فيكون صورة الشيء مما يعلم الجنس والفصل اجاب الشارح بان التركيب اما في العقل فقط او في الخارج
العقل والتركيب العقلي المحض لا يكون الا من الجنس والفصل لا يكون الا من الاجزاء اما على
حد ما ان كانت مركبة او مستقلة كانت بسيطة فان قلت اما يكون التركيب من العقل ولا يكون من
الجنس والفصل فان العقل اذا ركب جنسه من المعقولات العشر مثلا لم يكن ذلك التركيب من الجنس والفصل
مركب على العقول الكلام في الماهيات الحقيقية اما ان يكون بسيطة او تكون مركبة والبسيطة
يكون مركبة في العقل فلا يكون مركبة من اجزاء المحمولة من الجنس والفصل لان تلك الاجزاء محمولة

الماهية

الماهية وجودا على الوجود ما ولا محض للحمل الا هذا اجزاء اما ان لا يكون مركبة منها اجزاء المحمولة من الجنس والفصل
اجزاء حقيقية المركبة من العقل متحدة ذوات الماهيات بناء على ما قرر من ان الماهية كثيرا ما تطلق على المركبة
في العقل حيث اطلق الشيخ الماهية في حد الحد على التصديق بعد ذوات الماهيات فلا اشكال وهو ان
من زعم ان الكلي مركب من الجنس والفصل اما المركب العقلي فظاهر واما المركب الخارجي فلان ذوات الجنس من حيث
العقوة لا ذاتها ان جنسها كان مشتملا على الجنس والفصل وتركبه من الاجزاء الغير المحمولة فان صح كون المحمول
انه مركب من الوجود والماهية مع ان الجسم مركب من الهيولى والصورة فاذا قام حقيقة المركب من الجنس والفصل فانه
ثم حد هذا وفيه نظر لان المركب اذا تركب من الاجزاء الغير المحمولة وجعل تلك الاجزاء بها فلا شك ان الحقيقة المركبة
العقلية تستدعي العقل بتلك الاجزاء الى ما بعد حدها اما ما لم الاجزاء المحمولة لم يشتمل عليها تلك الاجزاء الحاصل
صورة مطابقة لها حقيقة ودرك الصورة المطابقة من المتشبه من ضرورة تلك الاجزاء وان اشتملت عليها فان
يشتمل على امر زائد على تلك الاجزاء بعينها لا الاجزاء المحمولة وان اشتملت على امر زائد فذلك الامر زائد فلا يكون
الماهية تامة حقيقة المركبة بالزيادة والنقصان ذوات ان لم يكن له دخل في الحقيقة لزم اعتبار الاجزاء
احد الامرين وهو حاصل ان تحمل على الاجزاء الغير المحمولة قام حقيقة المركب العقلي ان قام الجنس والفصل
فلو كان الاجزاء المحمولة مغايرة لتلك الاجزاء وجب ما كان محمولها ايضا قام حقيقة المركب العقلي فكان الجنس والفصل
مختلفين في العقل وانه محال لان تركيب الاجزاء المحمولة يلزم منه تركيبه كالجزء الاخير من جزء الشيء من جزء
غيره والجزء الخارجي اذا اشتمل على جنس وفصل العام اذا اشتمل كان بعينه فلا يكون مركبا خارجيا اذا الجزء ما يكون
مركبا من جنس والفصل لا ما يقول الاشتقاق يجوز الجزء على الجزئية لانه اعتبار الجزء بالنسبة الى خارجه فيجوز
ضرورة خروج الشيء عن الشيء عنها والجزء الخارجي نعم انما يصح على تقدير بان ان تركيب المركب من الاجزاء
الغير المحمولة لا يجوز ان يكون مركبة من اجزاء المحمولة وبالعكس بل الحقيقة المركبة من الاجزاء المركبة لا يكون البسيطة
اذا كانت الاشياء التي تمتاز الذوات في الوجود وهذا الاستلزام الامكان ان لا يكون الوجود
بل الكلام انما هو في على التقدير الوجود ويمكن ان يقال المركب بالبرهان اعتبار تركيب الحقيقة
الاجزاء لا تمام فوز تركيب الحقيقة الغير المحمولة مما ظهر اقوة تمام المحمولة وعلى هذا يكون الحقيقة
لانه ذكر في مطلعه ان الحد يدل على الماهية واحدة والحد جزء لم يكن ان يكون حقيقة ان يكون

ثم جوز التعليل وسلم ذلك الا انه ليس بمجد ويمكن ان يقتضي عنه بان المراد التنبيه على ان قول
الحد ليس بعين على الحقيقة ثم ان اراد ان الوجازة في الحد لا يقتضي الوجازة في المحدود
بحسب المعنى والمشار بقوله ولا يمكن الخ يوجز ويطلق وغاية الوجازة اي اراد اسم الجنس والمعرف
او وجازة في المعنى فان اسم الجنس يدل على الماهية واحد المقومات المشتركة وان اراد الوجازة
الحد فهو الذي يكون بكل ما لو فرضنا ان يتحد مفهوما او يتساويا ويتساويا في الاسم الجنس بكونه لم يكن ما كونه جزءا
في انه لا وجازة هنا وهذا منع التناقض ثم اشار الى تحقيق ما لهم حرج به وقال ثم قوله الخ
الحد قول يجوز بالقياس اشارة الى ما يتعلق بالقياس الى غيره وهو دفعه تكون الشيء ويجوز بالقياس الى ما يتعلق بالقياس
الى غيره واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير الاضافية يحتمل ما ذكر فيه تنبيه الجمع
مضاف الى المحدود فيكون لا يكون اضافيا فيجاب بان هذه الاضافة حاصلة من جميع المحدود
جزء من حده جميعا واخذ من الحد وفيه نظر لان المحدود مفهوم الحد لا ما هو عليه الحد ولا يمكن ان الحد
واحد مفهوم بل الجواب ان الوجازة اضافة الى غير المحدود وهو ليست اضافة الى غير المحدود
الى المحدود ولا يخفى كونه غير مضاف الى غيره وهو المراد بانه غير اضافي قوله اشارة الى الرسم عرف الرسم
بانه قول مؤلف من اعراض الشيء وخواصه التي تخصه عن غيره بان يحتمل قوله من اعراضه وخواصه
والناقص وقوله تخصه عن غيره اشارة الى الحد الى المركب بالجنس والفصل ثم الرسوم بالاجناس وبغيرها
للرسم لانه تعريف بالخاص لنوع الرسم الرسم مشتق من شرط المساواة في الحد دون الرسم الا كما
جوزه فانه لو كان اعم منه والا لم يصح ولو كان اخص لم يحمل عليه ولو كان مساويا لم يكن
والاخص للاذن لا يكون حقيقة والفرق بينه وبين الحد مما لا يظهر واورد ان ما ذكر الاشكال
بان مساواة الرسم للمرسوم من غير ما لا يعرف المرسوم فلا يعرف المرسوم به واجاب بان الامور التي
لها مساواة بالمرسوم من غير توقف العلم بها والعلم بالمجهول على المساوي فتنتقل النفس الى المجهول
واجاب بان الشرط علم العلم بالمساواة اما اذا عرف نفسها ثم حصل ذلك بان المعرف ان عرف نفسه
واما ما كان لا يحتاج الى تعريفه الرسم بالعلم بالمساواة اما اذا عرف نفسه فلانه اذا حصل
وعوارضه انتقل من بعضها الى العلم انه مساو له واما اذا عرف غيره فيكفي ان يعرف ان يعلم
المساواة

المساواة واما الغير الطالب فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم العلم بالمساواة
وح قوله وهو يشمل على قرينة عقلية نظر لان القرينة العقلية اما يعتبر في تعريف الفصل
او لا يعتبر واياما كان لا يكون التعريف به حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر فلانه ح لا يكون التعريف
على ما ذكره واما اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية والمركب من الداخل والخارج
لا يكون حدا فضلا عن كونه ناقصا وكذا في قوله وانما يتعلق بالصناعة بالتعريف مفردا
لانه كما يتعلق بالصناعة بالتعريف المفردات كذلك يتعلق بتحصيلها وقد ذكر فيما قبل
ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج في خروجه الى المنطق الا ان بيانه لامتناع التعريف
بالخاصة وحدها والفصل وحده بانه الانتقال من الحدود والرسوم صناعي فلا بد ان
يكون مركبة على ما مر في اول الكتاب واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس او الاول اللوازم
ويخص تلك الخواص بها فالضاحك والكاتب شيء له الضحك والكتابة وذلك
الشيء هل هو حيوان او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة اذا ذكر الجنس علم اصل
الذات وتخصيصه تلك اللوازم والخواص واعلم ان الواضع ربما يتصور الاشياء
بوجوه ومعان ويضع بازائها تلك المعاني والوجوه الفاظا ثم ان تلك الاشياء
حقائق وماهيات في نفس الامر فتعريف الشيء بما وضع عليه اللفظ وحده بحسب حقيقته
وقد يتصور الواضع حقيقة الشيء ويضع لها اللفظ وح يكون الحد بحسب الاسم فلما كان
المهندس حاكما زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كانت تعريف المثلث بحال زوايا
لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء لا فائدة له
في رسمه نعم يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم فانه ربما لم يتصور مفهوم المثلث
وكان مفيدا له في معرفة المفهوم قوله واللفظ المجازي والمستعار اقول هما
ما يطلق على غير ما وضع له بقرينة يقتضي العدول عنه اما وضع له الى الوضع
شيء كما يقال زيد اسد في الشجاعة فقوله في الشجاعة قرينة التجوز او نسبة كقوله

وهو مثل التوبة فيه السؤال لان التوبة توبة الجاني او امر عقلي كما قال ... فالفعل مثل الفعل الخوف فيه ... وبعبر ... لا يكون ... الا ... في الاستعارة ... في ... الا ... اذا ... اما ان يكون موضوعا ... اما ان يكون ... اولا او ثانيا او لم يكن موضوعا ... الاول ... الاول ... الاول

المكرر من الثاني فانه لم يجعل الثاني الا الاضافة الى الاضافة لا وقع تكرار في حده والحق لم يتبع الشارح لم يوقف على المكرر
اذا جرد الضرورة بل يسلك بها مسلك واحد فقال بالجمع ولا يكون فيه من غير حاجة وضرورة وكذلك الحد
والضرورة كما في المركب الاضافي الا ان ضرورة التكرار مالي الوقت تكلف الاضافي الى الضمير
في المركب قوله والحق اقول يعني الخبر ما احتمل الصدق والكذب باعتبار نسبة لا غير وخارجان اتيان الخبر خارجان
وانما اورد في تعريفه تعميم الصدق وتعميم صحاه من غير سائر المركبات فانها اقوال لا يصح قيل انها صادقة
او كذبت واقوال لا يصح فيها ذلك كالامر والنهي والاستفهام وغيرها ومثل تلك الاقوال وهذه الاقوال
حاصلة في العقل الا انها ليس بعضها بعض في الظاهر لفظ ليس معنى مفهوم ولم يعلم انه مثل تلك عبارة عن
المعنى الحاصل في العقل وما كان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فيما صدقاه وصحاه
وهما كما جاز ان الصدق والكذب لا يعرض العقل عارضة في الباب لا يعرضها موقوفة على معرفة الخبر وكذلك
حاصلة في العقل وفي لا يلزم الدور وانما يلزم لو احتاج الصدق والكذب على البيان لفظ الخبر وهي
يعني الخبر اعتبار ان الاول يعني الخبر مجموع والثاني انه مدلول الخبر فيعرف الصدق والكذب موقوفة على معرفة
الخبر فيعرف مجموع من الخبر مفهوم مدلول لفظ الخبر فيعرف الصدق والكذب بعد فلا دور وجه
اذا اقتضى عدة معان فيها الجواز وارد ما يفيده ويثبته ثم من تلك المعاني تلك الذي هو الخبر
فهذه الحاجة يقتضيها صحاه ولا علاقة تعريف ورسم حيث لا معرفة الانسان موقوفة عليه قوله واضافة
المركب الخبري الى الشرط المقدر والمنفصل اما اعتبار ان احد جانبي الحصر يعني جانبيها كما يعني انها
اعتبروا القضايا الشرطية عليها ذلك لانها لا تحتمل الكذب الصدق فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود
لا يخفى ان كان الشرطية طلوعها لها وجود اما مرادها من تعلق بالتركيب الاضافي حاصل من الحصر
منها المعنى الخبر بالخبر فلا يكون انما نعتبر الاعتبار بل اصحاب اما اذا اعتبر معنى ما فيه من الحصر
تكلم انه اعلم ذلك طاهر فرق بين الشرطية تعلق الحكم بالآخر ظاهر لان تراد به تعليق نسبة الحكم
الآخر فلا تم انه حيث الشرط وظاهره انه ليس كذلك وان اراد به تعلق احد الحكمين بالآخر فيصير الحكم
المتصل المنفصل قوله وهو اورد ذلك فرقة لكن خالفنا منعوه وتركه الحكم اقول الظاهر انه اراد
الحكم عدم التركيب وفرق بين اعتبار عدم التركيب وعدم اعتباره وتحكم الفرقة حيث اورد ان الحكم
لكنا قد خالفنا منعوه ذلك الحكم فان هذا احد اقول الخبر ما يفهم من اللفظ على سبيل العطف
ليس كل وليس بعض هذا اما السلب الخبر ان ليس بعض فظاهر وان ليس كل فلانه ضد السلب عن الحاد السلب

لا يخ

لا يخ ان يكون بالسلب الكلي او بالسلب الجزئي وايا ما كان فالسلب الجزئي لازم فلازم ليس كل على التقديرين
الا السلب الجزئي وان السلب الكلي يحتمل وفيه نظر لانه ان اريد بالسلب عن الكل السلب عن كل واحد
الايجاب والاثبات لكل واحد وهو ايجاب ان سلب كل واحد لكن لم يقل عليا والحق فهو يمكن ايجاب
كل واحد غير ان اثبات المحمول لكل واحد مفهوم لا ان الاثبات على كل واحد مفهوم فالمراد السلب عن الكل هذا هو الوجه وفيه اثبات كل واحد اما هو في الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي
او يفيد الاثبات عن السلب الجزئي فقد تبين المعنى قوله قد ذكرنا ان المنطق الاصلي او الحكمي على قسمين
الكلية اما الطبيعية حيث يراد الطبيعية لا الحق والاولى المهملة كقولنا الانسان نوع وان الصدق العام الطبيعية
للعموم وان كان معناه كل واحد حاصل عليه فيه نوع وعلوم انكاذب كقولنا الانسان نوع والصدق
معناه الصدق الصحيح الانسان فلو كان الالف واللام للعموم لكان معنى الكل واحد ان الكل الصدق
يقتضي عدم ثبوته لغيرها بكونه فيه الصدق ثابتا لكل واحد غير ثابت فيه تناقض والذي اما ان يكون الالف
يفيد التشخيص في الخصوصية او تعلم الكم وتخصيصه بالجمهورية الكلية فيه ثبت فلا تعلم ان عند الصدق
الالف فيما ذكره ايضا عند قولنا الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الصدق من المهملة استثناء
لو لم يكن الشيء في موضعين احدهما المهملة فرقة الجزئية والاخرى اما المهملة ما يذكر فيها الطبيعية بصلح الوجود
وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالطبيعي في الجزئية اما على الطبيعية حيث يعرض عام وهي من حيث الشيء
واحد معين وذكر الاما ان اللفظ الدال على المهملة يفيد العموم اذ لو افاد لكان اما بالمطابقة او التضمن
فيكون العموم نفس ماهية الانسان او جزءها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال ان يكون الخلو
ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكن يدل عليه بالالتزام فان الحكم لا يثبت في المهملة الا اذا ثبت
فرد من افراده اذ لو لم يثبت لشيء من افراده ما لم يكن ثابتا فيكون الثبوت للمهملة فيما يوجد الخلط
على الثبوت للمهملة فرقة ثبوت ما يدل على الثبوت لبعض الافراد فيه اشكال ان كان الحكم بالدلالة
الالتزام الموجودة في العموم مطلقا فكان لنسبة فرقة الخصوص وان يدل عليه لو كان من الجزئي
الدلالة لا يكون قوله وان اخص لانه السلب الثابت الزوم لانه السلب بالحكم فيها يلزم سلب الشيء

للمقدم وهي موجبة سلب التقدم ونقيض التالي اما كلية او جزئية فيكون تحقيقها على
قياس ما في الموجبة الكلية او الجزئية وسالبة اللزوم لا تنتج هي ما يلي فهاهنا لزوم التالي
للمقدم وهي السالبة اللزومية بانواعها اما سالبة لازمة السلب سالبة وقيل والسالبة اعني لازمة السلب
لان سالبة اللزوم ولازمة السلب متصلتان لزوميتان في الكم والمقدم مختلفتان في
الكيف متناقضتان في التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل من الشيخ فاطلق على لازمة السلب
اسم السالبة اطلاق اسم الملزوم او اللازم او الملزوم وقصد الشارح الى الفرق بين
سالبة الملزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم ولما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية
اعلم ان السلب لا يعلم ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب لان السلب ليس هو الرفع المطلق
بل رفع الايجاب مصورة وذكره بعد تصور الايجاب وذكره فمن اراد ان يذكر السلب
فلا بد ان يذكر الالفاظ الدالة على المعاني الثبوتية اولا فان كانت تلك المعاني مركبة
كالاقوال تضاف اليها اداة السلب فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي اصل لانه
الاول في الدلالة ثم اذا اقترن حرف السلب بمركب منها اداة السلب يعدل به من الاصل
الى السلب فيكون اللابصير مثلا معدولا لا معدولا عن الاصل ويكون القضية التي هي
محمولها هي معدولة نسبة لها الى المعدول وربما يسمى معدولا لتسمية الكل باسم الجزء
الى اصل ان ذكر السلب لما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ دال على
الثبوت اذا اريد السلب يقترن بحرف السلب فعند اقتران حرف السلب باللفظ الدال
على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعني الثبوت وهو المعدول ثم ان الاعدام
منها ما وضع بازائها اسماء مختصة كالسكون والعمى وهذا ما لم يوضع بازائها اسم
مختص والحاجة تمس استعمالها ايضا فيدخل حرف السلب على الملكات حتى يدل
على عدم الملكة فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة اعدام الملكات حتى
ان غير البصير واخرون اجروها على معلوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات

هو الذي شأنه البصر

ايضا

ايضا وهذا انما فرع موضوعات في العلم فقد السبع ونعني بغير البصير الاشارة الى
الرأيين الاول وقولا وعن ام منه اشارة الى الرأي الثاني وهو ان ما يعلم ان حق كلا قضية الموجبة
الى الشيء ليس بها فان فرضنا الحكم كان القضية صادقة ولا فهو وجب بيان ما يعرف الفرق بين الموجبة
من المحمول وبين ما لا يكون فنقول الحكم كيفية من مثلا خذ من الجوهر ومن الاجتماع بينهما وذا الوقت
موجودة الالفاظ المعدولة بعد من الذوات يدل على الاجتماع وهو الرابطة وهذا الكلام بل كلام
فهذا لا يوجد مفهوم الرابطة الذي هو الجزء من الموضوع ومن المحمول لكن التحقيق ان مفهوم الرابطة
الذي هو الايجاب او السلب وقولنا الذي هو الايجاب قولنا هذا الكلام انما يشعر بان مفهوم الرابطة هو نسبة الشيء الى موجود
الايجاب والسلب فان الاجتماع بين المفهومين يحصل باعتبار النسبة وهذا وقولنا وقولنا الذي هو الايجاب
الاجتماعي وما كان بين الشيء على ارتباط مفهوم الحكم الارتباط بينهما اذ الرابطة وهذا مفهوم الحكم كان
الشيء الموضوع جزء منه فلا يكون قولنا قال في بيان الرابطة بخلاف ما يقال ان زيد هو ليس فاعلا بل
هو الضمير المستتر وهو المحمول الطبيعي فان قلت لم لا يكون زيد الرابطة الضمير الكلمة زيد فيقول لان الرابطة اذا
والفاعل اسم وهو اذا لم يكن لفظ واحد اسما وادوات وكذلك الكلمات الشرطية اذا وقعت في الافعال ارتباطا
ارتباطا في الجملة كقولك قام زيد فانه يشمل قولنا القيام زيد يدل على ذلك زيد قام فانه قائما الى الرابطة
لا يمتنع ان يكون زيد فاعل قام وقد عرفت ان الاسم انما يتغير وجهين من الاعراب الخلاف ان الشيء ذكر في الكلمة
الشرطية انما التقييد بها تكون ثانية اذا لم يذكر فيها الرابطة اما استغنائها عن الحمل اما لكلمة او اسم مشتق
يتضمن النسبة المذكورة او اختصار وهذا تقرير بيان الصادق والمشتق يتضمن الدال على النسبة الى الحدث الرابطة
فتقول زيد كاتب فيه هو كاتب فيه ذكر وقد اشار الى التوفيق بين الكلامين بان الاسماء
الكلمات والاسماء المشتقة عن الرابطة هي بالحقيقة فاعلية والموضوع فيها ليس بعامل وتاثيرها
من الكلام المشتق وهي من جملة الذوات الموضوعات لكن دلالة على معان ثابتة لموضوعات غير معينة فان الكاتب
مثلا ليس دالة على الكتابة فقط بل على ذات ما وعلى نسبة الكتابة الى الشيء ما وهي النسبة التي هي جزء موضوعها
فلما كانت النسبة داخلة في مفهوم المشتق لم تحتاج الى ذكر لفظ دال عليها بل يكفي ان يذكر لفظ غير دال

هذه الاسماء لان ثبوت الفعل والمشتق لذاته اما هو بالفاعل والمقوم عليه لا بالحاصل وفيه ان ثبوت
قائم للاحكم قيام زيد لا يستلزم قيام زيد ذكر ايضا في التركيب المحكوم عليه وزيد ما المحكوم به القيام
ان المحكوم به في التركيب هو مجموع الفعل والفاعل فعلى هذا لا تقل الخبر فان الفاعل ما دخل اصوله
القائم يوجد تقدم الفعل على الفاعل مع المشتق لا اضمار او وجود اضمار فاعل في الخبر المشتق
اذا صرح بعضهم كلام لا يخفى لان الوجوب الذي لا توقف لم على علم النحو وتوجيه اضمار يستلزم
المعنى المراد فلولا ان ذلك التركيب لم يجز اضمار ما كان كذلك على ان الكوفيين لا يجوزون ان الفاعل
المتقدم على الفعل به مثلا لكن يصار الفعل الاخر لتعيين لفظ الضمير اضمار وهذا لا يدل الا
وتكلم ان الفعل مرتبط بالمسند اليه بالاسناد فيكون الفعل المشتق مرتبطا بزيد لذاته قل كما يجيء الرابطة

قوله واما يلزم المنطق ان يعرف الحرف الذي اذا اخر اذا كان قاعدة الوضع حرف الجر اذا
الرابطة مرتبطا بالموضوع ويكون القضية موجبة واذا اقدم على الرابطة كان سالبة وهو يجوز فرض الكلام
ان حرف الجر يتقدم الرابطة ويكون القضية بعد ذكر موجبة كقولنا زيد في البيت فلما كان ذا
ذا الكتاب الفاظ الرابطة اولا لا تذكر المنطق وتقسيم ما قال الشارح ان الحرف الذي اذا اخر عن الرابطة كان القضية
موجبة وما كان هذه الصاحبة الرابطة فيه القضية سالبة وهو يعني منطق الزيد بكر ما عدا الرابطة
اذا قدمت الحروف ان حرف الجر اذا كان مرتبطا بالرابطة بالموضوع كان القضية موجبة كما اذا
قدم على الرابطة والا فسالبة والمنطق اولا بالقرب ان الجار الحصل لا يتعلق بالمسند عليه اما لا يكون
المطلق كون الشيء وصفا لغيره وثبوته لغيره وثبوته لغيره فلا يجوز ان يكون ذاته حتى يكون ما يتعلق
وحال الجود والامر فيه ان يكون موجبة فقط عن ذلك مستدعيه على الموضوع وهو ان يكون بالثبوت للغير
وجوده له فلا يلزم انه يكون الا بالاتحاد عن ذلك صورة عليه فيكون ان الحمل المستدعي على الموضوع ثابتة له
لا عدم صادقة على الموجود كان الموجود صادقة عليه اما اذا فرض موضوع الحمل كان موجودا
لم يكن موجودا ما معلوم لانه غير مقصود ولا يكون عليه ما يكون كذلك وهذا ليس ذلك الشيء الذي ان يكون
والتحقيق ان يكون موضوع الحمل موجودا في الخارج وهو ايضا في الفكر في الوجود لا يتعلق الحمل بالمسند عليه وهو

هذه الاعتراضات متوقفة على مقدمات لا توقف حتى يكون بعضها اعتراضا والتعرض بعضها
مبنية على مقدمات وواجبة اعرض الشارح عن ذكرها خوفا للاطناب قوله والحاصل ان عدم
وان هذا المثال الاول اقول ان مثال الاول لا يكون منفصلا مثلا من الشيء والمنع
نقيضه لان بين الشيء ولازم نقيضه منع الخلو دون منع الجمع اما منع الخلو فلان لو لم يمنع
الشيء لازم نقيضه لارتفع النقيضان وهو محال واما انتفاء منع الجمع فلجواز ان يكون لازم النقيض اعم منه
فيجتمع الشيء لكن اللازم لزوما وجود الحار للطلوع الشمس مثلا الانفصال الذي لا يكون الا بين الطلوع
الشمس ووجود الحار واللازم لنقيضه اعني طلوع الشمس لكن الشيخ اورد الانفصال بين الشيء والامر وطلوع الشمس ولازم نقيضه
الذي هو عدم الحار فاذا هو سهو اورده نظرا الى حصول الاتفاق بين الطرفين كما في الحار والبارد
وملزوم ما يكون الانفصال المعتبر انفصال الشيء ولازم نقيضه فتعدد فيكون الاتفاق اما اتفاقا على ان الايراد على الباب
الفرق بين الاعتبارين اما ثانيا فلان ما في ذلك المنفصلة اما هذه الملزوم الى الاول ولازم نقيضه صادقة ولا يلزم
ان لا تصدق المنفصلة الاخرى اصلا واما ثالثا فلان الشيخ قاعدة كلية بل ذكر مثالا واحدا فلا يلزم
وانه ترك هذه الكلية واتى بما يخالفه من ان الشيء يكون منفصلا عن لازم الشيء ولازم نقيضه لان بين الشيء ولازم
نقيضه منع الخلو دون منع الجمع فلا يلزم لانه لا يجتمع النقيضان واما عدم منع الخلو فلجواز ان يكون الملزوم اعم
لكن اللزوم في المثال لزوم وجود الحار للطلوع الشمس والانفصال الانفصال الحاصل بين طلوع الشمس ووجود الحار
هو لازم نقيضه لكن هو سهو او نظرا الى حصول المادة قوله واما من حيث المعنى فالنقيضة الحقيقية لا بد ان تكون موجبة
وسالبة لانه تركيبها اما من المساوي ونقيضها المساوي واما من يكون تركيبها من موجبة وسالبة اذا كان النقيض فظاهر
واما اذا كان نقيضه مساويا فلان القضية ان كانت موجبة كان نقيضها سالبة وان كانت سالبة كان نقيضها
وجود الموضوع او ان النقيض لم يكن بل موجبة اما في الجمع فلا يكون شيء تالف من الموجبة والسالبة لان السالبة
اما نقيض الموجبة المساوي لنقيضه فلو يكون مساويا كانت نقيضه ولكن كثير من موجبتين لا يمكن ان يتركب من الموجبة والسالبة
من نقيضه ونقيض الموجبة سالبة والموجبة الاخرى مساوية ولكن كثير من السالبة لان نقيض السالبة موجبة والسالبة
اعم وكذا هذا اشارة الى ان الموجبة الحقيقية لا يتركب من سالبة اذ كيف يتركب من الشيء ونقيضه ونقيض السالبة

قال قوله

ما ذكر قوله

موجبة لانا الموجبة الحقيقية هي ما يكون ذاتيا

موجبة والسالبة لا يستلزم الموجبة ومانعة الخلو لا يمكن ان يتألف من الموجبة والسالبة طاهر في
مانعة الجمع ويمكن ان يتألف منهما سالبتين لان تركيبها من القضية الاعم من نقيضها ونقيض
السالبة موجبة والسالبة اعم منها اولان تركيبها من القضية ولازم نقيضها والسالبة يمكن ان يكون
لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتألف من موجبتين لانها تشتمل على ما يشتمل عليه تحقيقه وزماده
لان تركيب تحقيقه من القضية ونقيضها وتركيب مانعة الخلو من القضية والاعم من نقيضها والاعم يشتمل
النقيض وزماده فلا يكون تركيبها من موجبتين لان نقيض الموجبة سالبة والموجبة لا تشتمل على السالبة
وزماده اي لا يكون اعم من السالبة هذا اذا اعتبر مانعة الجمع والخلو بالتغيير الاخص اما اذا اعتبر بالتغيير الاعم
كما هو في الشرح فيمكن تركيبها مما تركب عن تحقيقه وعن القسم الآخر وهو ظاهر واعلم ان هذه الاحكام
كلها انما تتم اذا كان طرفي الشرطية مشتركين في الموضوع واذ في التامل يكفيه قوله قد يراد في
تحقيق لفظ انما اقول لفظة انما تفيد ان المحمول اما مساو للموضوع او خاص به فهو دال
على نفي العموم اي على ان المحمول ليس اعم من الموضوع واذا دخلها حرف السلب سلب دلالتها
وعلى نفي العموم عن المحمول واذا سلب نفي العموم ثبت العموم وهناك نظر لان لفظ انما
في قولنا انما الانسان حيوان على ما تقتضيه قواعد العربية لا يفيد الا حصر الانسان في الحيوان
فيجوز ان يكون غير الانسان حيوانا لا حصر المسند في المسند اليه
فيجوز ان يكون غير الانسان حيوانا فهي لا يدل على مساواة الحيوان للانسان ولا على الموجبة
كونه اخص منه وعلى هذا ليس انما يدل على العموم بل لما كان معنى الحصر ايجابا وهو في
المثال المذكور ان الانسان حيوان وسلبها وهو ليس الانسان غير الحيوان فليس
انما رفع لذلك الايجاب او رفع لهذا السلب واذا قلت ليس الانسان الا الناطق
حصر الانسان في الناطق اما بحسب المعنى حتى لا يكون للانسان معنى غير الناطق واما
بحسب الصدق حتى لا يكون انسان غير الناطق وهذا مستقيم على قاعدة الفلاسفة
والحق ان انما عندهم منزل منزلة ما والا فهما ليسا بدلان الا على حصر المسند في المسند

وانما يدل

وانما يدل على حصر المسند في المسند اليه وعني الشارح بقوله واما المساواة في الدلالة
المساواة في الصدق حتى يصدق كل انسان ناطق وهو شرح ليس بطائل المتن
فان المساواة ليس بفهم من ليس ولا مما ذكر في المتن واذا قلت لا يكون النهار موجودا
او يكون الشمس طالعة امكن استعمال كلمة او في معنيين احدهما معناه الى ان وح يكون مبدأ القضية
لا يكون النهار موجودا الى ان يكون الشمس طالعة ويرجع معناه الى قولنا لا يكون النهار موجودا
الا اذا كانت الشمس طالعة فيفيد حصرا في القضية ويكون محصورة كلية وان محصلها كلما كان
النهار موجودا فالشمس طالعة وثانيهما معنى او العاطفة وح يكون منفصلة حقيقية لان عدم
النهار وطلوع الشمس لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما ولا شبهة في انه اقرب واذا قلت لا
يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد فهذا التركيب يفيد منع الجمع بين الفرد وزوج المربع فيكون
بين نقيضيهما منع الخلو فانه لو ارتفعا جميعا لما كان بينهما منع الجمع بتوهما كان احد
جزئيها اي المنفصلة المانعة الخلو مصدرا في العاج بدل التركيب عن المنفصلة
المانعة الجمع قوله وليس بعيد عن الصواب اقول اعلم ان كل قضية حملية تشتمل على عقدين
عقد الوضع وهو اتصاف المحمول وعقد الوضع تركيب تقييدي فان الوصف العنواني
ليس معتبرا في القضية على سبيل حمله على ذات الموضوع بل على سند انه موضوع
معه بخلاف عقد الحمل فانه تركيب خبري لا عقد الوضع شبيه بعقد الحمل فان في التركيب
التقييدي اشارة الى التركيب الخبري فانك اذا قلت الحيوان الناطق فكانك
قلت الحيوان الذي هو ناطق ولهذا يصير في الافراض عقد حمل فكما اعتبر المادة
في عقد الحمل كذلك اعتبرت في عقد الوضع وعلى هذا حمل كلام الشيخ فانه جعل ما
منسوبا الى الموضوع والتي ليس الى الموضوع ثم المادة ليست كيفية الايجابية ولا
كل كيفية نسبة ايجابية بل كيفية النسبة الايجابية بالوجوب والامتناع والامكان و
هي لا تعتبر بواسطة القضية وسلبها فان نسبة الحيوان الى الانسان بالوجوب سواء

ذات الموضوع بالوصف
العنواني وعقد الحمل
هو اتصاف موضوعه

او حين الحيوان لم او سلب عنه هذا على النحو الاول واما على النحو الثاني فالمادة كيفية النسبة مطلقا
كانت الحاصلة او سلبية حتى يكون نسبة الحيوان الى الانسان ان كانت بالاتي بالضرورة فمادة الوجوب وان كانت
بالاتي بالضرورة فمادة الامتناع واما حصول المادة بكيفية النسبة فمن الامر بالوجوب والامكان وقد
ثم ان التعبير بالعبر بكيفية النسبة فيما لا امر او اعم او انحى او مباينا ويعبر عنها بعبارة على الكيفية والمادة
الامر الجهة بحسب اعتبار المعتبر فربما يطابقها وربما لم يطابقها قال الامام ان حاول المنطقي التعبير عن المادة
وجهة لان الغرض منه معرفة القضايا وترتيب القياس من استحراج النتائج وهي لا تحصل الا من المواد
هو الجهات من نفس الامر بحسب ما يطابقها المعتبر عنها فلذا اختار الاكثر الثاني وقد تقدم
تنبيه الاطلاق قد يراد التعبير او التعبير ذكر فيما الجهة فيه مع تبعة والا فالمطلقة توجد مقابل الاطلاق
مقابل العدم والممكنة لكن لما تعلقت المطلقة من الجهات كما تعلق به من الكلي استكمالا لنسب الباب
وان لم يكن فيها على ما يجب لاستعداد الحكم كون المطلقة ولم تذكر فيها الجهة عدت من الموجهات
لاستعداد ذكر الجهة فيها فالمطلقة اذا كان المطلقة والموجبة متعاندتان لكن يكون المطلقة اعم من الموجبة
بحسب الوجود والمتعاندتان بحسب الصدق فقد تكون الموجبة كلية المطلقة ما صدق عليه المطلقة لم تصدق عليه الموجبة
ثم ان المطلقة تدل على ثبوت التعبير بالفعل وهو الحكم بالفعل فالحكم فانها لا تدل على ثبوت فيها
ان تعبير بالقوة وايضا فالحكم فيها بالفعل فلا تتناول المطلقة فكما ان مجاورة الممكنة بحسب الخصوص والاعتبار
وهو من الجهة تذكر فيها وذكر في الممكنة مغايرة الصادق الذات والعموم فلا يصح ان الحكم بحسب
صدق المطلقة فلما اراد الشيخ ان يبين التعاند بينهما بحسب الاعتبار اورد الامكان في القسم الاول
وعلى سبيل الامكان لا الامكان الاخص الاجهة كلها متعاندتان بحسب الاعتبار لما تقدم بيان عدم المطلقة
في العموم لم يذكر الحكم فيها بل اقتصر على القضايا بالفعلية من الدائمة والضرورية والاخيرة
وهذا الكلام كما انه كان جواب الشيخ الى الاول وقد الشيخ المطلقة بالمعنى الذي يعم فيها حكم من غير بيان
ودوام او غيره ذلك من ذكر فيها من الاحيان او على سبيل الامكان وهو يدل على التعبير اذا اطلقت
من غير التقييد الا بجهة التعبير بالضرورة او الدوام او احين الامكان فالمطلقة اعم

التقييد

التقييد فاذا قيد بالامكان يكون الاطلاق في الاول على تناول الاطلاق واما ذكر الشيخ ثم جعلها
المطابقة فيها لا العموم الا ان الشيخ قسم التقييد الى قسمين واعتبر في القسم الاول عدم الضرورة
في القسم الثاني وجود احد الامور المذكورة في الامر الرابع وهو الامكان والامكان انه يحتمل بالضرورة
المقسم هو التقييد الذي فيه الحكم فرق الاخلاق بالضرورة واما اعتبر الامكان في القسم الاول لتناول الصادق
الاطلاق ولم يعتبر في القسم الثاني لتعليق عدم المطلقة لان اذا لم يكن الحكم فيه بالفعل لم يكن قضية لانه لا
تحقق الحكم فيكون القضية بالفعل بالقوة فالحكم الذي حكم في الممكن الضرورة عن جانب الممكن او سلب الامر
عن جانب الممكن ان صدق الحكم على النسبة المتعلقة بين طرفيها او على تقييدها وهو جهة الجهة كما قال الشارح القضية
المتعلقة الحكم العقلي على النسبة بالكيفية لا الحكم بنسبة المحمول الى الموضوع هو موجود ولا دوام
قد تقرر الضرورة بالدوام حيث يكون لنسبة فعلية ان الانسان لم يزل لا يخلو عن الحيوان فانه يدل على
الضرورة المطلقة بالحكم الحكم فيما لم يذكر ولا يدل على عدم الدوام الا بالتصريح قال بل يقتضي
بالدوام موجود الا ان الانسان ناطق بحسب ما فانه موجود الدوام الذاتي وتفسير بالاعم من الدوام
اعم من الضرورة فهو يسمى ما قيل او حين وليس المراد بالضرورة الا الايجاب والسلب
واحد الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب بالدوام لكان مع عدم الدوام التي تقول
يصح اذا قلت زيد ليس بكاتب بالدوام ليس بكاتب وح تعود السلب من المحمول اذا لم يكن الا ان يصلح
ليس بكاتب بالدوام كان عدم الكتابة ثابتا له ممكن موجود والا سالبة المحمول والضرورة المشروطة
ان لم تقيد بالضرورة الذاتية احتمل ان يكون ضرورة ذاتية وان لا يكون فما يكون ضرورة ذاتية
داخلة في الضرورة بحسب الذات بلا مغايرة في افراد لنسبة اخرى مغايرة للضرورة الموقتة
قيد بالضرورة الذاتية لم تتناول الضرورة واختص قسما آخر مغايرا ما سواه وهذا الكلام من الشارح
كلام هذا الشيخ فانه اخذ المشروطة بالضرورة واعتبر فيه شرط دخول الموضوع اعم من ان يكون ضرورة
ذاتية او لا يكون وح هذه الاقسام والجواب بين هذه القسم اعتبار والتغاير بين الموجبة
والاخاص الذي اورد على سائر الاقسام فان المشروطة بالضرورة تتناول المطلقة وبحسب الصدق وتتناول الضرورة

عبارة الشيخ على كون تقييد اورد الاخص

بالذات والمطلقة وبشرط المحمول يتناول جميع الاقسام فقوله بلا فايدة فيه افراده قسما
آخر ع بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا سواء كانت متباينة او متداخلة ويعرف
احكامها والضرورة بشرط المحمول متاخرة عن الوجود وباقي الضروريات متقدمة على الوجود
فان المحمول لم يوجد للموضوع ما لم يقرر ضروريا والضرورية الذاتية سابقة على وجود المحمول
وكذا الضرورية الوقتية قوله بغير الاقسام اصناف المطلق الغير الضروري وهو ما فيه حكم
من غير ضرورة ذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما الاقسام الاربعة
فهي المشروطة بالوصف على وجه لا يشتمل الضروري الذاتي بقيد غير الضرورية الذاتية على
لفظه من قبل وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وغيره والقيد الذي اورد في المشروط
بالوصف لا بد ان يورد في سائر الاقسام فانها ايضا يتناول الضرورة الذاتية وكلام
الشيخ الا ان الضروريات المشروطة الاربع اصناف المطلق فانها لو كانت شاملة وهو
شامل للضروري الذاتي كانت شاملة كما للضروري الذاتي وقد فرضناها غير ضرورية ذاتية
كان المطلق الغير الضروري اما ضرورة من غير دوام او دوام من غير ضرورة وكلاهما
لا يلزم من عدم شمول الضروريات الدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق اخص من
المطلق العام لسلب الضروري الذاتي فان المطلق العام يتناوله دون هذا المطلق
فقد بان بينهما ان المطلق مقول بالاشتراك على معنيين مختلفين بالعموم والخصوص
ومنشأ هذا الاشتراك ما ورد في التعليم الاول واختلاف تفاسيره وهو واضح
ثم ذكر ان المطلقة ربما شخص بالقضية التي فيها ضرورة لشرط غير الذات وهو معنى
آخر فالمطلق يطلق على معاني الاول المطلقة العامة التي لم تقيد الثاني
المطلقة اللاضرورية التي يتناول الضروريات الاربع والدائمة اللاضرورية الثالث المطلقة
الدائمة وهي يتناول الضروريات الاربع دون الدائمة الجمهور من المنطقيين اعلم
ان الضرورة والدوام ان اعتبر بحسب مفهومهما فلا شك ان الدوام اعم من الضرورة

لان مفهوم

لان مفهوم الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك وهو كان
المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع ثبت في جميع اوقات وجود الموضوع قطعا من
غير عكس وان اعتبر بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب بالذات
او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير وان اريد الوجوب بالذات
فمن البين ان الدوام اعم منه لكان بعض الممكنات دائمة الوجود فحال ان يكون
الممكن واجب الوجود بالذات وان اريد بالضرورة الوجوب مطلقا فهي والدوام متساويان
سواء كان في الجزئيات او في الكليات الشيء ما دام يجب لم توجد فيه وجد
دائما واجب ايجابا الذي لا يكون دائما لا يوجد ابدا مع هذا الوجوب فقد بان ان فرق
الشارح بين الكليات والجزئيات ليس بجيد وان فرق الشيخ بناء على المفهوم
لان الفن لا يبحث عن المادة قوله ومن ظن ظنوا ان كل حكم كلي ضروري ذاتي
فيكون دائما وهو غلط لان في المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع لا دائما
في بعض الاوقات كما ان كل كوكب له شروق وغروب لا دائما بل في وقت معين
وكل انسان متنفس لا دائما بل في وقت ما قوله في حالة جميعا اي الامكان الخاص
حاصل في طرفي الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان العام حاصل في طرفي
الامكان الخاص وكلاهما حسن فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة
بل معنى يلازمه لا فحاوفي انه متى صدق الامكان صدق سلب الامتناع والمتنع اما ممتنع
ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس بين القسمين امر مشترك يكون به تقسيما او جزءا
لاشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان لا بد يكون المشترك امرا عارضا
لهما والممكن هو الذي ليس بممتنع اما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابلة ممتنع ان لا يكون
فلو يكون الممكن نفس القسمين او داخلا فيهما بل خارجا عنهما لازما فيكون الامكان اما يلزم
سلب الامتناع لا سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمشترك بينهما خارج عنهما

للازم وانتفاء الملزوم ثبت انتفاء الامكان فيلزم نفس سلب الضرورة اي لما كان الامكان مقابلا للكل والاول الضرورة
وامكان الضرورة يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما غير نفسهما بل لازم لهما وهذا الكلام
منظور فيه من وجهين الاول ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما اذ ذاتي لكن لا يلزم من ذلك
بل امتناع الوجود وامتناع العدم اي امكان الوجود وامكان العدم اشتراك ذاتي فان متعلق
الامتناع والامكان ذاتي للقضيتين ولئن سلمنا ان لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم من لا يكون الامكان بين سلبي الضرورة
اي لما كان الامكان مقابلا للكل واحد الضرورتين وامكان الضرورة يكون مشتركا بين سلبي الضرورتين
المشترك بينهما غير نفسهما بل لازم لهما وهذا الكلام منظور فيه من وجهين الاول ان الوجود والعدم
لا اشتراك بينهما اذ ذاتي لكن لا يلزم منه ان لا يكون امتناع الوجود وامتناع العدم اي امكان الوجود وامكان العدم
اشتراك ذاتي اذ فان متعلق الامتناع والامكان ذاتي للقضيتين ولئن سلمنا ان لا ذاتي بينهما لكن
اي يلزم من لا يكون الامكان نفس سلب الامتناع فان من اين لا يكون سلب الامتناع مطلقا اي اعم من التعيين
الامكان نفس سلب الامكان لا يكون نفس سلب الامتناع لا بد من يكون مطلقا اي اعم من التعيين لانه يصرح باشتراك التعيين
ذاتي امر ذاتي وكان قد نفاه الثاني من هذا الكلام ما ذكر ان الامكان وضع اولا بازاء سلب
الامتناع قال الامام قول الشيخ يعني ما يلزم سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان يفسر هذا السلب
لا يلزم نفوذ في الكلام لانه يشير الى ان الامكان سلب آخر يلزم هذا السلب بل المراد ان الامكان
شيء يلزم ذلك السلب لكن لكن بازاء لقصد حمل الامكان على العام وما يحمل على المعدوم لا يكون
والامكان ليس بثابت فكان هذا الكلام من الامام تنبيه على وجه عدول الشيخ عن الضرورة الى ما يلزم
دعواه ان الامكان امر عدمي فلم لم يجعله نفس السلب ثم ان سلمنا ان السلب آخر فالعبرة بالمراد بل ان
في الحكم يعم لم يلزم من عدم سلب شيء في الخارج وان اراد به ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلم لا يصح
حمله على المعدوم فقد ظهر ان ورد اعتراضا آخر وهو ان الامكان اي امكان الوجود وامكان العدم و
الوجوب ما يلزم سلب ضرورة العدم وهو محمول على الواجب والممكن الخاص وما يلزم سلب ضرورة
الوجود محمول على الممتنع والممكن فلا يلزم سلب ضرورة الوجود ليس محمولا على الامكان بل الامكان الوجود

العدم

قال الجرجاني ما يلزم سلب ضرورة احد الجانبين حتى يتناول الممتنع اجاب الشارح بوجهين الاول ان
الامكان وضع لما يلزم سلب الامتناع من جانب الوجود فان الحكم كلما اطلق الممتنع اراد به الممتنع
ان لا يكون من خطر بالهم سلب الامتناع كان ذلك في ضرورة الوجود فكان الامكان عدم ضرورة الوجود
سلب الامتناع من جانب الوجود اي سلب ضرورة العدم فالمتبادر الى الفهم ان هذا الحكم في جانب العدم
استقلالا وضمنا فنقول الشيخ متعارف العامة على المتفق وضعوا الامكان في جانبه تقصدا فيه ايضا
فيما في الكل ايضا ان لا يلزم سلب ضرورة العدم لا يلزم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هي امتناع
والامتناع كما يكون من جانب يكون في جانب السلب والامكان هو ما يلزم سلب ضرورة العدم اي سلب الامتناع
ان اعتبر من جانب الوجود فالامتناع ان يكون وان اعتبر من جانب العدم فالامتناع ان لا يكون ولم هذا
فان الممكن لما كان موضوعا لسلب الضرورة فكما كان احد الضرورة يكون احق بهذا الاسم واطلق
على سلب الضرورة الذاتية غير احد الجانبين ثم على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو الاولى بالامكان
ثم على سلب الضرورة الذاتية والوقتية عن الطرفين فهو احق واحق من ذلك ان الامكان الوسط بين
الايجاب والسلب او ليس بطرف الايجاب ضرورة ولا طرف السلب ضرورة او جانبي الايجاب والسلب
ضرورة والضرورة بشرط المحمول مقابلة هذا الامكان بحسب الاعتبار فيحمل على سلب الضرورة وهي الضرورة
الاخرى مشاركة له في المادة لان ذلك الممكن ما ضرورة الايجاب بشرط المحمول او ضرورة السلب بشرط وانما قال
هو اخص من الوجهين لان العام والخاص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان والحيوان يدل على
الحيوان الا ان الخاص اقل تناولا للجزئيات من العام فالضرورة ان يجزئيات الخاص بعض جزئيات العام الا ان
العام اقل تناولا لا يجب المغايرة بين الخاص والعام فهو اعم الاعم اخص من الخاص ولكن يحمل قوله وضعا بالاخص
اقل تناولا لا يحمل عليها والعام انما يطلق على الخاص لا بشرط ان موضوع مفهومه بل بشرط شمول العام
فلان هو قابل يصح على الامكان لانه موضوع لمعنى الامكان بل لا يحمل على الحيوان وهذا الخلاف والامكان
فان اطلاقه على الامكان الاخص لانه موضوع بازاء الامكان على معنى حتى لو فرضنا ان المتناول
كان الامكان معلقا على حتى يكون كالاخر واحدا من الشيوخ ان يكون فالاخر يقع على غيره بل الامكان

العامة

وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص كذلك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين بحسب
العموم والخصوص والحق انا فيه اعتبار النسبتين بمفهوم الامكان ان جرينا النظر
اليهما فلا شك انه بينهما عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ الامكان ومن شان حمل المواطاة
صدق الاسم ايضا فهو لا يقع عليهما بالعموم والخصوص لان اسم الاعم انما يصدق على الاخص
لاشتماله على معناه وليس كذلك فانه يقع على المعاني المذكورة بالاشتراك
بل يقع على الاخر وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اي معناه وهو العام والمعنى الخاص بالاشتراك
وفيه نظر لان وقوع الاسم الاعم على الاخص بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم و
اعتبار الامكان اخص فالاعتبارات قسمة لا اربعة كما ذكره الشيخ لان الشيء اما ضروري
الوجود بحسب الذات او ضروري العدم بحسب الذات او لا ضروريهما والاول الواجب والثاني
الممتنع والثالث لما يشتمل على ضرورة ما او لا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم
القسم الذي تركه الشارح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت لا نم ان القسمة متروك في القسمة
فان قوله وجوده ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة الوجود او ضرورة العدم وفي الامام الاقسام
بحسب الامكان الخاص ثمة الواجب والممتنع والممكن لكن هذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص
اما ان يشتمل على ضرورة او لا ضرورة فيه اصلا وح يجيء الاقسام في الاربعة اجاب الشارح
بانه جاز على القسمين ضروري الوجود وضروري العدم بحسب الضرورة مطلقا ضرورة ما فينعدم ان
نظر الى الواجب والممتنع بحسب الضروري مطلقا وح يكون القسمة مشتركة اما ضروري بحسب
الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا التقدير وهو الضروري
فيه قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل ان يكون ضروري العدم فنقول الشارح
يحتمل بان وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما يوجد وقعت صفة لموجود وعلى هذا يستحيل ان
يتناول ضروري العدم وثانيهما ان ضرورة ما يرتفع لموجود ويكون معناه وثابت له ضرورة ما
ولا خفاء في ان الذي له ضرورة يتناول ضروري الوجود وضروري العدم وكان الشارح

فالظاهر الترك لا يحتمل ضروري العدم ولو فرضناه بحيث حينا ولا ما لا يجب عليه العقل فالازم اما تعليلها
او تخصيصها واما الترجيح فلا وجه له **قوله** هذا مبني على زعم ان الممكن بالضرورة ضروري اصلا الجبر
بالعكس الاستعمال الاشياء اما ضروري على ضرورة وجودها او عدمها كالاول والثاني
المستقل وان وجودها وعدمها لم يبق فيه العدم بضرورة واشترط بعضهم فيه ان يكون العدم ما
فانه لو كان موجودا في الحال لكان ضروريا والممكن بالضرورة ضروريا اصلا ورد عليهم بانه لو كان معتبرا
لكان ضروريا اصلا فلا يكون ممكنا اصلا **قوله** المراد بالواجب الاول ان الوجود لا يخلو الامكان
لان الوجود اما بالضرورة الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية او لا بالضرورة فالامكان الوجود
الذاتية هو الوجوب لا ينافي الامكان الذاتي وان كان لا بالضرورة اصلا فهو لا ينافي الامكان الاستعدادي
لان الوجود في الحال ينافي العدم في الاستقبال لجواز ان يكون الشيء موجودا في الحال معدوما في الاستقبال
واما قوله يخلو تحت الامكان الاول فما قال يصدق عليه لان الامكان الاول لا يستلزم ضرورة العدم
والشيء اذا كان ضروري الوجود فلا فائدة في التقييد انه ليس بضروري واما دخل تحت الضرورة
ومراده اذا اطلق الممكن والوقوع نعم فانه ليس بممتنع واذا اطلق غير الممكن نعم فانه ممتنع
فرفع اسم الامكان لسلب الامتناع والامتناع ضرورة العدم فهو موضوع لسلب ضرورة العدم
وليس بضروري العدم جاز ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل الواجب تحت الامكان
لهذه الضرورة **قوله** واعلم ان الفرق بين السلب الضروري وسلب الضرورية ان الاول
مكيف بالضرورة والثاني سلب تلك الكيفية وهو النسبة لسلب الضرورية وان سلب الضرورة
لازمة للممكن العامة السلبية لان سلب الضرورة الايجابية يقتضي الضرورة الايجابية وسلب الضرورة
الايجابية الامكان العام السلبي ولكن سلب الضرورة والسالبة الوجودية الا دائما يلازم موجبتها
لاطلاق السلب والايجاب صادقين فيها كما في اللاضرورية فان عينية اللاضرورة فيها موجبة لكن
في زمان تحقق بالقوة دائما والصدق موجبة لاضرورية لان ايجابها ايجاب بالفعل بل قدم
السلب اللاضرورية موجبتها دوام الطرفين فاخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب

الضرورة دوام السلب فلا يلزم من صدق احدهما صدق الآخر لانه اذا صدق الموجبة دائما لم يصدق سلبها دائما
بالفعل والا صدق السالبة دائما لم يصدق موجبتها لكونهما بالفعل فلا يرد بتساوي الطرفين اقسام الضرورية
لاصناع اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب غاية واحدة بهذا قيدين قوله اشارة الى الحمل الحقيقي
لما كان الحمل كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اراد ان يحمل الموضوع والمحمول حتى يتحقق كيفية النسبة بينهما فاذا كان الحمل لا يخلو
ح الى الكلي المنطقي ان الكلية هي العموم ولا اسم الكلي الى الكلي العقلي واما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون موضوعا
القضايا كالمهملة واخر عنه موضوعا كما في المحصورات المحمولات وبيان ذلك ان موضوع القضية الطبيعية
حيث هو والطبيعية باعتبار الحصول الطبيعية باعتبار العموم والاول موضوع المهملة والثاني موضوع المحصورات
والثالث الكلي العقلي وموضوع المحصورات وفيه انا اولا فلان الكلية في الحقيقة هي الكلي المنطقي
الكلي غير شاملة اما ذهن الواردة الكلي العقلي قد يجيء الكلي العقلي واما ثانيا فلان قوله اذا لم
يذكر الكلي الطبيعي اما يريد احد العبارة لم يكن كذلك المقصود تحقيق معنى الكلي وحمل الكلي على الكلي الطبيعي
الامكان لا من الامكان المراد بالكلية تارة الكلي الجزئي واما اشتمال بيانه على مغالطة فلان المراد الوقوعي مجموع الجزئيات وكذا
من والكلي وقوله الكلي عشرة ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء واما مذهب الفارابي فالمنطق والتحقيق
اما ثانيا فلانه اذا اطلق الاسود دل الوصف لا يفهم منه الا الاسود بالفعل واما انه مخالف لمذهب فلان المنطقي
ان يكون الى الكلي لا يدخل الحكم على الانسان وفيه مغالطة لتجويز اشتراك الاسم فانه لو اراد الامكان العام فقد
ظهر بطلانه لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان في الضرورة مع ان الامكان الاعتباري فهو ليس بوارد على الفارابي
لان مراده الامكان العام والحكم بالعاشق على المعشوق ح موجود في الخارج فقط والموضوعة فقط على عاشقهما
وهذا شيء لا يطابق المتن لانه لا يتصور كيف يعقل الوضع الذهني والوجود الخارجي يعرض به قبله كلية موضوع
في الوضع الذهني والوجود الخارجي واما اخذ الافراد كيف تتناول الموجودة والمقدرة فذلك شيء
لا يتعلق به قوله مع حمره اي مع الايجاب الكلي شدة اي استحقاق بطلانه قول من زعم ان الحكم الكلي ضروري
يقول فاذا وردنا شيئا آخر فقد وجب علينا قبل الاطلاع الموجب الاعتبار لا يقال على الموجبة المطلقة ثانيا
بينهما بحسب اعتبار اسمائهما الزيادة والاثنين وجهت الموجبة وجهت المطلقة وما بين الخارجي بين الضرورة والدوام

يعرض

تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة فانه قال بل يجب ان يوجد ما
بضروري في البعض لا محالة وسلب عن البعض لا محالة وذلك زيادة تاكيد لعدم امكان
كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما بلفظ بل فانها للاضراب عن الاول قوله ومثل
ان يقول كل واحد مما يقال ح عين البيان المذكور فانه قال يجب لا ما دام موجودا
الذات لما حقق الضرورة والدائمة الذاتيتين شرع في بيان الوجودات اللادائمة وهي التي
يحكم فيها بثبوت لا دائما ولها اصناف فالقضية التي يحكم فيها بثبوت في وقت معين لا دائما مطلقة
وفي غير لا دائمة والتي يحكم فيها بثبوت في وقت غير معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة وهي التي
يحكم فيها بثبوت ما دام ح لا دائما وصفية لا دائما مشتركة بين الوقتية الخاصة والمشروطة
والشيخ لم يفرق بينهما وكل واحدة من هذه الاصناف يشتمل الضرورة واللاضرورة وقول
الشارح الى ما يكون الحكم فيه دائما غير مطابق لما تقرر لاشتراكه بين الدوام والضرورة اللهم الا
ان يعتبر اقل ما في الباب فان قلت قد سبق ان الوجودية اللادائمة يتناول الضروريات
الاربع التي فيها الضرورة بشرط المحمول بهنا لانها داخلة فيما ذكره من الوجوديات فان
الموصوف بثبوت في وقت معين او بغيره اما ان يكون كذلك بالضرورة او لا يكون فان لم
يكن بالضرورة يكون ضروريا له بشرط المحمول وفيه نظر لان هذا قسم من الضروري بشرط المحمول
ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر فالاقسام الثلثة داخل بعضها في بعض بل كلها داخل
في الضرورة بشرط المحمول قوله على طريقة قوم هؤلاء سمعوا ان القضايا مطلقة وممكنة
وضرورية اراد ان يفرقوا بينهما بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الوجود
الخارجي فقالوا المطلقة ما تشتمل على الوجود الماضي او الحال فلزمهم ان يجعلوا الممكنة
بالاستقبال وذلك لانهم فهموا ان الاطلاق الفعلي بالقياس الى الوجودات الموضوع
وما بالفعل والموجود اما في الماضي او الحال لا الاستقبال فليس الفعل بل بالقوة
ولزمهم ايضا ان يفرقوا الضرورة بما يشتمل جميع الازمنة لانها تعتبر المطلقة والممكنة

فلم يعد تام اقسام الضرورية بشرط المحمول

فلا يخص بزمان دون زمان لأن الإطلاق ولا بزمان دون الاستمرار فإن الجزئي والإطلاق وجوديهما فإنه يلزم
أن يكون مرتبة الضرورة أقل فإن لزم لم يكن الشمول الضرورة لكل الأزمنة وإن لم يلزم لم يكن
قولنا كل ج ب بالضرورة الشمول لجميع الأزمنة الخوف وهذا الذهب من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان
أحدهما أن هذه القضية غير منتجة الكلية فإن كل ج موجود في الخارج في وقت ما
سائر الأوقات بعض ج وثانيهما أنه يلزم على تقدير بالشمول ما يثبت طبيعة المحمول للموضوع
على ما هو الواجب وذلك لأنا لو فرضنا ما لا يكون فيه جزء من أجزاء الإنسان معصية في كل حيوان
إنسان بالإطلاق ولا شيء من الحيوان بإنسان بالإطلاق فعلى ذلك يصدق بالإطلاق
والإمكان الكلام الكلي لا لطبيعة الإنسان بالنسبة إلى طبيعة الحيوان وهما كذبوا وإن المحمول يثبت
على ذلك المتأخرون من كلام الشيخ أما كيفية نسبة المحمول إلى كل واحد منها أو كيفية نسبة الكل من حيث هو
كل على اختلاف الفريقين وحق البحث أنه لا يلزم من ذكر الذهب أو يكون كذلك كما أن يكون كيفية نسبة
المحمول إلى كل واحد منها في المراد أي على سبيل البدل وكيف يكون كما أجاب في شرح المطالع
لنا أن المطلقة الكلية إذا كانت سالبة لا المطلقة الكلية إلى سلب المحمول عن كل واحد من الأفراد
وحال على ما يلزم الموجبة كما كان لا شيء من ج ب إنما يفهم منه في العرف السلب الأصلي عن هذه
العبارة في تمثيل أن المطلقة إنما يثبت الموضوع المحمول لا غير قولنا كل ج ب فيفهم منه ثبوت
المحمول لا أنه يلزم أن هناك إثبات ثبوت لكل ج لكن في الجزئي سلب فإن يفهم منها عاضدها
تعدد الجزئي فيكون الإيجاب داخلا على الإيجاب لأن ذكر الضمير والأمر ربط الباء على كل ج وأيضا
المتأخرون قولنا كل ج لا يوجد ب فكما أنه سلب لعموم ثبوت على الرابطة كذلك ذكر في كل
لأن المطلقة صفتين أحدهما لا شيء من ج ب وثانيهما كل ج ليس بسبب الفصل الأول عبارة السلب
في العرف وقد يكون لأنه لا يصح لزوم كذب من الأول بعام تعليل لكون جميع الأفراد السلب الموضوع لا
لا يعلم يقين في العرف لا شيء من الإنسان بعام لكذب السلب الموضوع وإن صدق السلب عنه الأمر
كان قول الشيخ لأنه يصح أن تعلق إلى عند هذا العرف كل شيء في تعليل لكون مفهوم الموجبة لا يوجد

الإيجاب

الظاهر أنه كلام الشارح
أيضا

الإيجاب الزمني والضرورة أن العبد المطلق الوصفي بإطلاق السلب لا يفهم ما دام في الصورة مولى كل ج
ليس بسبب لا العبد المشترط الوصف لكان الإيجاب السابق آنيا ثم تعقب الدوام لا لفظ به مرتان وقولنا
كل ج يكون ليس أو السلب عنه بسبب يكون سلب عنه فإن موجبة وله العموم الرابطة على السلب
الدوام والمساواة ممتنعة في العموم لأن السلب الأعم من الإيجاب المعدول على المساواة في الصورة حيث وضع
فيها كل واحد منهما فإن لفظ كل للعموم وإن سلب عنه المحمول لا فإن السلب الكلي وإن أثبت لما كان الإيجاب الكلي
على ما مر في الشافية وإما في الضرورة فلا يعد مراد المحتمل قد حصل بما مر أنا إذا أطلقنا السلب
المطلقة وقلنا لا شيء من ج ب يفهم دوام السلب المحمول لدوام وضع الموضوع وإذا قلنا كل ج ب
لا يفهم منه الإطلاق السلب من غير زيادة لهذا أن الإطلاق أن يفهم بعد في المفهوم وهما غير
متلازمين فإنا في القوة فلا بد بين الجهتين من جهة الضرورة إذا كانت كيفية يلزم المحمول
بالضرورة لكن من ج ب وذلك لأن المفهوم من كل منهما دوام السلب بل ضرورته وهما متلازمان
وإن كان بينهما اختلاف في المعنى فإن قولنا بالضرورة كل ج ليس بسبب ضرورة سلب عن كل
واحد من ج وقولنا لا شيء من ج ب لا يفيد ذلك بل من المحمول فإنه ليس شيء من ج ب
رفع الإيجاب لكن رفع الإيجاب الجزئي يلازم السلب الكلي بالضرورة فمن الكون السلب عاما وكثيرا
فإن شيء من ج ب يصدق ثبوت سلب عن أفراد ج فإذا دخل عليه فإن الدوام
لأن الكثرة في سياق النفي تفيد العموم ولا توقف عند الكل واحد إلا بالقوة وعلى هذا الجواب لا يمكن أن
نفهم من شيء الدوام كان السلب بالإمكان صادقا في مفهوم الإطلاق وهما متلازمان وهو أفراد
المعنى كما في الضرورة يتبين هذا كلام الشيخ على تصفية النظر العقلي وأما ما قال الشيخ فيما موقوف على تعميم
مقدمة وهي أن الوصف الطبيعي للمحمول يقترن بالرابطة لأنه كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فإذا ثبت
بالشمول فقد ازدلت عن موضوع الطبيعي ولم تكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص إذا قلنا بالضرورة
كل ج ب أو لا شيء من ج ب سيعاد ضرورة اجتماع أفراد الموضوع أو يسلب الموضوع أو كيفية
أن من قولنا كل ج ب أو لا شيء من ج ب بالضرورة يثبت اجتماع أفراد الموضوع أو ضرورة سلب المحمول

الضرورة في الصفة من الصفتين

كتابخانه مجلس شورای ملی

او سلبه ولا خفاء فيه انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد الموضوع في ثبوت او سلب
صدق اجتماع الافراد في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فيهما ليس بضرورة السور
في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وان كان بينهما افتراق في المعنى فان الاول معناه
ان الحمل مسلوب بالضرورة عن كل واحد من الموضوع وهو اجتماع الافراد في ضرورة
الحمول والثاني معناه ضرورة سلب الحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة
اجتماع الآحاد في سلب الحمول ففي الاول تعلق الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة
السلب عن الكل اي كل واحد معا والثاني بالعكس هذا كلامه وفيه نظر لان الكلام اولا
في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي الحمل والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا لو كان
المراد ذلك فلا بعد ايضا بين الاطلاق لانه متى تحقق اجتماع الافراد في اطلاق الحمول
تحقق اطلاق الاجتماع في الحمول وبالعكس ولا نفرق في الامكان على هذا القياس لانه لا يلزم
من صدق اجتماع الافراد في امكان الحمول صدق امكان اجتماع افراد الانسان على
اشباع الرغيف قال الامام مقصود الشيخ ان لا بعد بين جهتي الضرورة في الايجاب وهو
قولنا كل ج ب بكون ليس ب وبين جهة الضرورة السلب وهو قولنا لا شيء من ج ب بخلاف
الاطلاق لا تقدم عن ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا يأتي
في الضرورة لان الضرورة لا تعقل منفكة عن الدوام وايهام الدوام حيث تعقل الانفكاك
عن الدوام واعترض الشارح عليه بان الامكان تعقل منفكا عن الدوام حيث ان يكون
سالبة موجبة للدوام فيكون من الامكان ملحقا بالاطلاق الضرورة وقد ذكر الشيخ بخلافه
وهو خطاء اشار من ايهام العكس فان الامام لم يقل كلما تعقل اللادوام توهم السلب الدوام
بل قال كلما توهم السلب الدوام تعقل الانفكاك فالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان
يجب تعقل انفكاكه عن الدوام وليس كذلك نعم يرد على الامام انه لو كان المراد عدم
البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة السلب لم يصح قوله فيكون اختلاف السور بينهما

افتراق

افتراق في اللزوم اذ لا تلازم بين ضرورتي الايجاب والسلب **ق** تنبيه على مواضع خلاف
ووفاق اعتبار الجهة على ما فسره به الشارح تخصيص الاطلاق بالافراد الخارجية الموجودة
في سائر الازمنة وذلك هو المذهب المشهور واعتبار الحمل احد الضرورة والامكان والاطلاق
بالقياس الى جميع افراد الخارجية والعقلية الموجودة في سائر الازمنة على ما يوجبه التحقيق فيكون
بين الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف اما الوفاق فكما في بعض المواد واما الخلاف فهو ان
المطلقة يجب الجهة بخلاف المطلقة يجب الحمل في المعدوم واللزوم اما المعدوم فقد يتحقق بالدوام
فانه قد يصدق الاولى بدون الثانية فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان في الابيض
صدق يجب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق يجب الحمل لان الحكم
فيها على الموجودات الخارجية والعقلية والانسان وان انحصرت افرادها الخارجية
الموجودة في الحال في الابيض الا انه ربما لا يكون افراده الموجودة في الماضي والاستقبال
او افراده العقلية كذلك والممكنة يجب الجهة ايضا بخلاف الممكنة يجب الحمل اما المعدوم
فظاهر مما تعين واما يجب الجهة فلا يصدق يجب الحمل كما اذا فرض انحصار اللون
في البياض في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق يجب الجهة كل لون بياض
بالامكان ولا يصدق يجب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون بياضا
فالضرورة كافراد البعض السواد وهذا الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثال
الاخيرين مادة الضرورة وفي المثال مادة الامكان كذلك لان الغرض من ايراد ما
الفرق بين الممكنتين لا يحصل بمادة الامكان فانه كما يصدق يجب الصدق يصدق
اشار اليه الشارح يصدق قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود في حال فهو
انسان بالضرورة من حيث الحمل دون السور وهو سهو لان الموجود في حال
ان كان قيدا للموضوع فهو لا يدل على الفرق لان القضية الصادقة يجب الحمل مقارنة
للقضية الغير الصادقة يجب السور في الموضوع وان لم يكن قيدا للموضوع لم يصدق

القضية

بحال الحكم لان اعتبار الحكم على ما هو به هو اخذ الموضوع اعم وكان الشيخ انما ذكر الوقت لان الفرد الذي الصدق
لسعة رده فانه متى كان المحمول ضروريا بالنسبة الى افراد الموضوع الخارجية والعقلية يكون ضروريا بالنسبة الى افراد الموضوع
عدم الانعكاس متحقق لانه لا يلزم الا ثبات صحة الحكم في حال السلب لافراد العقلية فيكون الخارجية
ضرورية الحكم قوله وكذلك يعلم ان كل بعض الذي كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض الذي هو موضوع الايجاب
الكلي الخ اي كل بعض الموضوع ساوى الموضوع فيما هذا الوصف الخارجية لا توهم ذلك فان توهم الشيخ ما يكون
لا صدق فيها مجرد الاطلاق كان الحكم الخارجية بصدق بالاطلاق لان الشيخ الخارجية في الشيء اذا صدق
خارجية بحسب الاطلاق صدق الكلية بالاطلاق من غير اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب الكلي فيها
ان الكلية من غير الدوام كافي الموجبة الكلية وفي نفسها اما اولا فلانه لم يرد به الحكم صدق الحكم
من غير الدوام فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقة الكلية مستعمل في العلم فانها تدوم الدوام
وان اراد لزوم صدق الكلية المطلقة بالفعل فصدق الخارجية لانه لستر بها والا وجه صدق الكلية
صدق الخارجية وبطلان ظاهر وثانيا فانه لا كلام في الدوام فكان القائلين بان الدوام
لا يكفي في الضرورة مرجحا بان الخارجية تنفك عنها صدقه ولو كان كذلك لكان كل خارجية تنفك عن الدوام
فيكون الدوام الكلي لا ضرورة على ان الشيخ حكم بانعكاس الضرورة من الدوام فيكون
الكلي على ضرورة في الخارجيات ويعرض لعدم انعكاسها في الكليات قول الشيخ يريد صحة اعتبار
الاطلاق شرح لقوله وكذلك حال السلب واما قوله واعلم انه ليس اذا صدق بعض ثابت بالضرورة معينا
بقوله وبالعكس ظاهر فانه لما كان شارحا في بيان الحكم الخارجية بحكم الضرورية لتعاقد
سنة بعض المواد قوله اشارة الى تلازم ذوات الجهة المراد بذوات الجهة مواد الجهة لان الجهة لفظ دال
عليها فكما يقال المراد بها القضايا التي لها ذوات الجهة فيما الضرورة ان يكون ضرورية
لا يكون ممكنة ولا يكون لا ممكنة ولا يكون لا ممتنعة لا يكون وهذه خمسة الوجوه من ملازمة
مقابلاتها ملازمة متساوية لان مقابل الاول الممتنع ومتساوية وفي هذا طريق الامتناع او مقابلها
تتم الحياة الشارح بقوله لعدم بعضها مع البعض والا كان لقيام المعتبر من هذه الطبقات لا يكون

عبارة

عبارة في سلب الامتناع والامكان فالامكان لا يكون الا يكون وهو متسع لا يكون فلا يكون فلا يكون الا
يكون لانه آخر الى ارادة ما يلازم سلب الامتناع فلا ما هو غير لا كان في الوجود الا ضرورة
فالملازم اعم مما كان الا واجب يكون والا ممتنع ان يكون وتمام الفصل غير خفي قوله اختلاف القضيتين
ان اختلاف الحكم بينهما اي من الاختلاف المذكورة من الاختلاف ما لا يجامع السلب فانهما لا يجتمعان على ان يكون
وانما يرد الاختلاف في احد السلب اختلاف القضيتين فان الاختلاف الموضوع او الاختلاف المحمول او الاختلاف
وانما كان فيه ان الاختلاف ما لا يجامع السلب ما اختلاف الموضوع ما حاصل ان احد القضيتين مشتملة على
القضية الاخرى لكن عليه الاختلاف فيها بحسب الشيء الظاهر الموضوع وسلبه وهو الاختلاف ما لا يجامع السلب
والكذب بعد بعضهما فيتعين لسلب المراد من قوله الضرورة صدق الايجاب يتعين وكذلك السلب ايضا
بالعكس وثانيا في الاختلاف بالنظر الى الماهية يتعين صدقه وكذلك بحسب الاختلاف لانه ان كان المحمول الموضوع
الايجاب يتعين الصدق عند السلب يتعين الكذب والا فالعكس وثالثا بتعين الصدق والكذب بالنظر
الجهة وبالنظر الى الاستقلال والجهة الم يتعين احد طرفي نقيض الاخر كما هو التعيين والتحقيق بما ذكره لان الاختلاف
اما بحسب ان او على سبيل الاستقلال بالجهة السيد قدم عليه بقوله ان الاستقلال فرد حقيقة الثانية تعين الصدق الايجاب
والا تعين صدق السلب واحدهما يتعين في نفس الامر لكنه لا يعلم لنا والا تعين الصدق والكذب بكيفية ثابتة
تعين كيف والكيف فاما ان يكون الصدق فيها اصلا فرد واحد منها فذلك الواحد يكون فرد موصوفا بالصدق فالصدق
متعين وثانيا ان لا يكون الصدق لكن حاصلا فرد واحد منها فالحاصل هو الصدق والكذب في نفس الامر
الايجاب والسلب موقوف على وجود الذات وعدمها وهي غير موجودة بعد فلا يتعين في زمان الاستقبال
تعين احدهما في زمان الاستقبال موقوف على حضور زمان الاستقبال وهو بعد ليس بحاضر فلا تعين لاحدهما
لا يجب عليها لا تعين الملازم من الطرفين لا يتعين في الحال ولا يتعين في زمان الاستقبال
له مكرر ما وما لا يطابقه كاذبا وكيف كان فالتناقض لم يتوقف على تعين الصدق والكذب بل على اطلاق الصدق
عنه او غير حسنه بحسب الاخبار عنهما وان كان باعتبار الصدق عنهما قوله واقول الخ تعلق بالموجبة الكلية
كما يصح اعتبار الموضوع كذلك يصح اعتبار المحمول واقله عند عكس التقييد ولا يلزم تخصيص بعض الموضوع بالمحمول

وهذه الاولى بعض الطرف انه لا يكون
سعيد عبارة عن سلب الضرورة
الطرف لا لانه كان لا يكون

لان الحمل في الصدق التقييد
عبارة عن الخارج

يمكن ان يتعين بالحكم نفسه كقولنا الشيء تحت عدم البرد ولا يتحقق عند البرد فان قيل ان هذا
الاعتبار يتعلق بالحكم بل انما بالموضوع او بالمحمول فالجواب ان تعلقه بهما لا بالحكم
شمل عامة عظيم لانه اذا تامل هذا الاعتبار علم انه راجع الى نفس الحكم وانه لا يكون
يتعلق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعلقه بالحكم وتعلقه بالحكم مغاير لتعلقه بالطرفين
وبهذا القدر يحصل المقصود او المقصود وجود اعتبار يتعلق بنفس الحكم وانه اشار بقوله والى حصل ان تعلق
هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم الى وسيلة الخروج الاختلاف في الكمية بجواز اجتماع الكليتين
على الكذب والجزئيتين على الصدق في مادة الامكان فان قلت الكلية تنافي مادة الامكان
مع تحقق الصدق قولنا كل انسان كاتب بالامكان مع صدق قولنا لا شيء من الانسان
بكاتب بالامكان فمقول البحث ليس عن اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكمية فلا اعتبار
للجهة فالكليتان كاذبتان في الاولى وصادقتان في قولنا بعض الانسان ليس بكاتب
في الثانية فيصدق قولنا بعض الانسان كاتب والجهة غير معتبرة في هذا البحث كذا قيل
والاولى بيان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم

قوله بان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة التي تحقق الكيف الى يوم الضرورة
وغيرها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما هو حقه والمطلقة تتناول
القسمين كان نقيضها بالضرورة القسم الثالث اذ عند رفعها يتحقق ذلك القسم
عند وجودها لم يتحقق والا لزم دخول الاقسام المتباينة وانه محال فنقيض كل ج ب
بان اطلاق بعض ج ليس ب دائما ونقيض بعض ج ب كل ج دائما ليس ب عنه
ب وهو مطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي اي السالبة الوقتية وفيه نظر لان الدوام
في الدائمة بحسب الذات والدوام في الوقتية بحسب الوصف فهما ليستا مطابقتين على الاطلاق
بل انما يتطابقتان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة لكن ذلك لا يوجب
المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة من بعض الوجوه

وقد ذكرنا

قوله قد ذكرنا ان الوجوديتين تارة يعتبر فيه الضرورة واخرى يعتبر فيه الدوام فان اعتبر فيهما الدوام
كيف يتحقق احدهما الاخر بان يقال ان ما اخذ فيه الدوام الذاتي هو الدوام الذاتي والوجودي الدائم
هو الدائم الذاتي لا الوقتي اما دوام الذاتي بحسب دوام الذات فكيف يتحقق المطلقة مع ما فصل المطلقة على
المطلقة الوجودية بتحقق الوجودية الوجوبية مع تساوي دوام الذاتي فكيف المطلقة الوجودية بعضها على الوجوبية
السلب فيتحقق نقيض المطلقة مع ما فصل من عليها او هو دوام الذات فان اعتبر فيها الضرورة والمطلقة بعضها على
بالضرورة الوقتية فكيف يتحقق نقيض ما دائرة مخالفة الضرورة بل قوة فاذا قلنا بالوجوب كان ج بكيف نقيضه ليس
بالوجوب ج ب بل ب دائما بعض ج ب او ضرورة عنه وذا القيد المشتمل على الضرورة تقيد بعض ما تقدم
ما خلا ما تقدم فلان القضية الموجودة بالضرورة الوجودية الاتفاقية وبالدائمة الاتفاقية
الدائمة الوجودية الوجودية الاتفاقية وذا قلنا ضرورة ب ج فلا ذلك الوجوب فنقيضه لا كما ما هو بالوجوب
بعض ما كان ج ب دائما او ضرورة ج ب فلا يتحقق فيما ليس بعض ج ب لان ليس بعض الضرورة قولنا كل ج
دائما ب ما ليس ب دائما ب والحكم ان اخذ نقيض السالبة الجزئية صرب واخذ نقيض الموجبة ليس بصواب لان الترتيب
بين نقيضي الجزئيتين الكلية واحد كما يدل على هو شيء قوله فظهر ان قولنا ليس بعض ما اطلاق شيء مخالف ما يدل الفرق
بين سلب الاطلاق واطلاق السلب والاطلاق بالعام وذا الوجودي اما السلب الاطلاق الوجودي لا كما
فالفرق بينه وبين اطلاق السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورة الموافقة للاطلاق في الكيف والضرورة
الموجبة مع الضرورة الكاذبة وهي الضرورة الى السلب الاطلاق الوجودي اما ما فالجزء الاول مع ما يصدق
الى السالبة الدائمة وقد تحقق مع الضرورة الى السلب وذا ما فالجزء الثاني فصدق الموجبة الدائمة وهي تحقق مع الضرورة
السلب والموجبة سلب الاطلاق الوجودي يتحقق على الضرورة بين الكيف لانه لا يشتمل على الضرورة
فلا يصادق الضرورة الى الضرورة الى الوجوب بالفعل فلا تناول الضرورة الموافقة وذا سلب الاطلاق العام
الا كما هو يتحقق على الضرورة هو المخالفة بالاطلاق في الكيف وهي الضرورة السالبة لانه سلب الدوام وهو يتحقق على
الضرورة بخلاف اطلاق السلب فانه لا يتحقق على الضرورة الى المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورة الى
هي الضرورة الموجبة واما الى السالبة اعني السالبة المطلقة لا يتحقق عليها فظهر الفرق بين الاطلاق العام والوجودي

كذا في نسخة الاصل وحرر الناسخ هكذا
ما دام الذات موجودة كذا في نسخة
ما دام الذات ثابتة كذا في نسخة

لان نقيض الاعراض العامة كالمتحرك كذلك فانه يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق
اجاب الشارح بانه انما يختص البيان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر واوضح منه
في العرضي فان قولنا لا شيء من الضاحك بانسان كاذب ليصدق ضده وهو الموجبة الكلية
وقولنا لا شيء من المتحرك بانسان كاذب لصدق نقيضه وهو الموجبة الجزئية والمنافاة بين
الضدين اظهر منها بين النقيضين لاستحالة الضد على النقيض ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشيخ ان
السالبة الكلية لا تنعكس اصلا الى الكلية ولا الى الجزئية مدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس
فان النكرة في سياق النفي للعموم وذلك لا يتم الا بالعرض قوله الا ان يوخذ المطلقة العامة
على احد الوجهين اي المذكورين في باب نقيض المطلقة ثم يجعل السالبة عرفية او الاخص
السلب بوقت معين قوله واعترض بعض المتاخرين عليه بانه لا بد ان يقرر الطريق العكس و
حتى يتوجه الاعتراض فيقال الحق ادرت في التعليم الاول هكذا اذا صدق قولنا لا شيء من ب ج
فليصدق لا شيء من ب ج والا ليصدق بعض ج ب ونعكس الى بعض ج ب وقد كان
لا شيء من ج ب او يضم نقيض العكس الى الاصل لينتج ليس بعض ب ب هكذا وهو
ما ذكره وقد قيل على الاعتراض انه على قياس بالمنتج بعد فان الشكل الثالث المعروف
بعد انتاجه وجوابه ان الاعتراض ليس بقياس فضلا عن الشكل الثالث فانه يحصل بوصف
ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه وبوصف ذات الموضوع
بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف الموضوع على ذات الموضوع
ليس قضية متعارفة لاستدعائه تغاير الحدين بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات
وذات الموضوع مع وصف الموضوع ليس كذلك لان نسبة ذات الموضوع الى وصفه لا يجعل
لذات الموضوع فالاعتراض ليس الا تعرف ما في عقد الوضع والحمل بجعل عقد الوضع
عقد حمل وعقد الحمل عقد وضع ولا معاينة في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا
متغايرة بحسب المفهوم قوله فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع لما ذكر ان بيان الانعكاس
انما تم لو لزمت النتيجة استثمر ان يقال نحن ناخذ الاصل عرفية عامة حتى يصح القياس

الحق

حقيقية مطلقة فاجاب بان ذكر انما يلزم في علم الميزان المركب من الصور المطلقة او صغراه حقيقية والكبرى مطلقة
يصح ان يكون صغراه في الشكل الاول او لم يعرف بعد فان الاعتراض عنه كما في الاعتراض في الاصل ان
كانت مطلقة لم تره وان كانت عرفية لم ينتفع في طريق التعليم قوله والاعتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق فالحق
الطريق الذي سلكه الشارح وبيان انعكاس الموجبة الجزئية كنفسها اعتراض ايضا حتى لا يفيد فيفتقر الى الاصل الاعتراض على
الوجه الذي اجراه الشيخ لا يفيد وذلك ظاهر هذا كان الاصل عرفية عامة اما اذا كان وجوديا اي عرفية خاصة
فنقول الشيء قد يكون عرفيا عاما لانه قد يكون الشيء انما يكون كالاصل ويمثل على ما مر ان يكون
عرفيا خاصا اي الصدق فيه في الادوام فيكون دائما فيجوز ان يكون ضروريا فيقول اعني بكون ضروريا معناه يجوز
ان يكون ضروريا لانه قد يقول يجوز ان يكون الصدق في الاصل او معناه يكون دائما او الفرقة كثير التعقل من حيث الدوام
كما استعمل في موضع هذا البحث على ما يجيء وما جاز ان يكون الوقوف الخاصة تخلف الاصل لم ينعكس الى ضروريا
يكون عكسه الاعرفيا عاما اما العكس من اللوازم واعلم ان هذا الفصل من الشيخ لم يتبين ان حصل كلية الصغرى
الدائمة والعرفية الخاصة والوقتية الخاصة حقيقية بالادوام او الاعرفية اذا كانت سالبة كلية تنعكس كنفسها
ما دام الكم واستدل عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب بالضرورة او الاعرفية فبعض ب ج قد كان
لا شيء من ب ج ثم قال فهذا العكس يجوز ان يصدق كالاصل فانه كالصدق ولا شيء من الاعرفية الا دوام
كذلك لا شيء من الاعرفية بعض ما دام الصدق وكانه لا شيء من الاعرفية بعض ج ما دام موجودا كذلك لا شيء من الحيوان
ما دام موجودا الحكم الاصل الحكم العكس هذا الكلام ولا يخفى على الحكماء ان هذا الكلام اما ان الكلية
اذا كانت دائمة او عرفية عامة تنعكس كنفسها في الجهة واذا كانت عرفية خاصة لم تنعكس كنفسها في الجهة بعموم الانعكاس
كالاصل حتى ان الدائمة خاصة والانعكاس جزئيا الدائمة او عرفية لم يقل ان عكس العرفية الخاصة
يجوز ان يكون كالاصل على احد المفهوم الوضعي لا الخلي لا يقول الشيخ على هذا ايضا يدل على ان الموجبة
لم تنعكس الى عرفية عامة وقال صاحب المعيار العرفية الخاصة تنعكس كنفسها فان لم يصدق العرفية المطلقة
بالدائمة صدق دائما وتنعكس كنفسه وقد كان لا دائما هيهنا مثلا اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام
دائما وقد كان لا دائما منه وفيه نظر لان العكس يفيد بالادوام في الكل وهو موجبة كلية مطلقة

ومتى لم تعرف بصدق نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة وهي لا تقبل العكس فالدوام الكلي غير ثابت ما دام ثابت
دائما في البعض وهو لا ينعكس الى الكلي من حيث ما دام ثابت دائما وفي من حيث هو عنوانا انه لا ينعكس الا
عرفيا عاما الصورة النقيضة وهي آخر كلي ان يكون النقيض عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب
المعتبر بانه لو لم يصدق في العكس الا الدوام في البعض صدق الدوام في الكل وينعكس الدوام الى الاصل
فلما افترق الاقوال ومحصلها قولان احدهما الانعكاس في العرفي العام وثانيهما الانعكاس في الخاص
اراد ان يجمع بين القولين فقال لا خلاف فانه لا ينعكس في العكس حفظ كمية الاصل وحفظ جهته محالا لان
الدوام لا ينعكس كيفا فلا يبقى الا ان يحفظ على الكمية او على الجهة فان حفظ على الكمية لم ينعكس
الا عرفيا عاما وان حفظ على الجهة لم ينعكس الا عرفيا خاصا جزئيا وهنا ثلاثة امور الاول انه
تنعكس في الجهة اي انه لا ينعكس بحفظ الجهة جزئيا الثاني انه لا يحفظ الجهة ولا يصدق الكلي في العكس الا
عاما وانما لم الا وبسبب الانعكاس لان الاصل يقتضي وهو ظاهر والثالث بقوله
اما الحفاظ الجهة في البعض وتقريره انه ذات ما ليس بالفعل والا كان دائما وليس دائما
وقد كان لا دائما فهو ذات ما ليس بالفعل في بعض اوقات كونه ليس بالفعل والا لكان ليس بالفعل في جميع اوقات
كونه ليس بالفعل وهو ليس بالفعل في جميع اوقات كونه بالفعل فيكون ليس بالفعل دائما وقد كان بالفعل دائما واذا
صدق على ذات ما انه بالفعل وصدق عليه انه بالفعل فينعكس بالفعل ما دام بالفعل دائما
وهو المطلوب واعلم ان هذا العكس انما يتعين بثلاث مقدمات وهي ان هذا ذاتا وهو بالفعل وبالحكم لا دوام
الاصل وليس بالفعل ما دام بالفعل لانه ليس بالفعل ما دام بالفعل والا لكان بالفعل في بعض اوقات
كونه بالفعل فيكون في بعض اوقات كونه بالفعل وقد كان ليس بالفعل في بعض اوقات كونه بالفعل واذا صدق على الذات
انها ليس بالفعل ما دام بالفعل وهو بالفعل صدق بعض ليس بالفعل ما دام بالفعل دائما وهو المطلوب وقد ظهر
ظهر ان المقدمتين اللتين ذكرهما الشارح هما ان ذات ما ليس بالفعل لانه في بعض اوقات كونه ليس بالفعل دائما
لانه انما اخذ المطلق وقد ذكر ما لا ينبغي وترك ما ينبغي وثالثهما قوله وانما احتمال العموم
اي وانما احتمل العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ثبوت الحكم على الذات الموصوفة بالعنوان

الجانبيا

الجانبيا بالحكم لا دوام الاصل والحمل يستحيل ان يكون اعم من الموضوع فاذا كان اعم من ذات كان ثابتا
ذات يصدق عليه ثبوت الحكم له ما دام ثابتا عنه وانما قلنا يصدق لانه ليس بثابت ما دام ثابتا دائما
ان كون في المثال الغريب لما كان اعم من الكاتب كان ثابتا ذات الجالس بالسلب عن الكاتب ما دام
يصدق انه ليس بساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما ومن قولنا فيكون شيئا آخر يوصف به ولا يحمل
تلك الذات اصلا ويكون لا محالة تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء مساوية لان الذات
لا تتغير في الحمل بل الحمل هو مفهومها فالواجب ان يقال فيكون شيئا آخر يوصف به ولا يحمل عليه
اصلا فيكون ضرورة السلب عن ذلك الشيء ثم فرق بين الوقتي العام الكلي الذي وهو
الوقتي الكلي الذي هو العكس بان الوقتي العام المطلق يصدق مع الاحتمالات الثلاثة المذكورة دون الوقتي
الذي هو العكس لا يصدق الا مع الاحتمالات الاربعة ولا يصدق اذا كانت الضرورة في الكل
او ضرورية في الكل او دائمة في البعض وضرورية في البعض او وجوب الدوام من البعض
اما على الوجه الثاني فلان الزمان المعين الآخر يتغير وتغير الزمان العلاقي
ذلك الزمان ينعكس الى الشيء ما ثابت في ذلك الزمان اذا لم يقيد الموضوع في العكس
بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه لو قيد به لم ينعكس على ما هو عليه الا في وجوب
وجهه لان الزمان المعين لم يتغير فيكون الحمل لم ينعكس اصلا وان اعتبر في جانب الحمل ينعكس
ولا اختلاف في اعتبار الزمان في جانب الموضوع لتمام الدليل المذكور فيه والكلية الوجودية
في المطلقات الموجبة والمطلقة العامة الكلية لا تنعكس بكلية ولا مطلقة في ضرورية لا جزئية
ومطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل بالفعل وعقد الحمل الصادق بالفعل فاذا ابدل عقد
الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع جهة الحمل وبالعكس فيصدق العكس مطلقة عامة وزعم الشارح
انما ينعكس ممكنة لان الضرورية اخص من المطلقة وهي ينعكس ممكنة فاذا كان انعكاس الاخص
هذا الممكنة فالاعم بطريق الاولى وفي كلامه في ذلك وله ما كان الكلية والجزئية موجبتان
المطلقتان التي من جنسها بنقيض اي لو كانت المطلقة الموجبة عرفية امكن بيان العكس بهما
طريق نقيض العكس فانها تنعكس ايضا موجبة جزئية حينية والا يصدق نقيضها سالبة كلية عرفية عامة

الشرط

جانب ظ

وعكس آما بنقيض الاصل او بمعاده والوجه في خارجة القيد وان كان الطريق شرعا مثل في الاكثر القضية
عرفية عامة اذا كانت مطلقة عامة انه لو صدق عكس الموجبة بانعكاس المطلقة لزم ان لا يكون كل ما كان بالامكان
ان له الدوام بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان كان بطريق آخر كالافتراض او الخلف لزم سوء الترتيب
لان انعكاس الكلية لم يتبين بعد وهذا انما يتم في الموجبة العرفية عامة لان سبق السالبة العرفية يعكس كنفسها فلو صدق
انعكاس الموجبة العرفية لم يلزم الدور ولا سوء الترتيب لكن يمكن ان يقال على هذا انعكاس الكلية ايضا اذ ضعف
الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس السالبة العرفية كان انعكاس السالبة
الدائمة ايضا متعينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة بما يلزم الدور الا ان يقال اعلم ان الخلف لا يفيد العلم بالعكس
لان الخلف مبني على نقيض الحكم اي الخلف مبني على انتفاء نقيض المطلوب وعينه وغايته ما ان انتفاء المطلوب صدق المطلوب
فلا يدل على صدق قضية الاصل بطريق اللزوم اما انه يفيد تعيين المطلوب اي انه تلك القضية بعينها فكذلك لان المعتبر
في العكس انحصر القضايا اللازمة بطريق التعيين بل كما ان الخلف يفيد صدق العكس الكلي هو ايضا كذلك يفيد العلم بالعكس
وقد يجتمع العكس مع لوازمه وان كان الاعم منه قوله اي عكس الضروري وكذا نقيضه ذكر الافتراض
فيه نظر لان الافتراض انما يعود في نقيض العكس مطلقة فلا يكون طريقا آخر غير ما ذكره اولا لانه طريق عكس نقيض
العكس بلا فرق واما قيل في نقيض العكس مطلقة والافتراض لا يعطي الا بعض ما بالامكان ب وهو ان يفرض
الشيء متحققا بالفعل ثم يجوز ان يكون الشيء حاصلا بعض افراد الاخص ثابتا بالسلب فيما دام الاعم فعكس اذ
الامكان الاعم اي ان الموجبة الضرورية تنعكس مطلقة وصفية لوجوب كون المحمول للذات الموضوع وثبوت وصف
الموضوع له من الحمل فاجتمع ثبوت الموضوع والمحمول على ذات الموضوع من حيث الاتصاف فصدق ثبوت
المحمول على وصف الموضوع من حيث اتصاف ذات الموضوع وهو المطلوب وقد زعم انها تنعكس ضرورية
لو انعكست الضروري فغير الضروري وانما بان عكس غير الضروري فعكس الاصل وهو الضروري غير ضروري وهو
فرد الشيخ عليهم بان عكس الضروري قد يكون ممكنا كما في الصحيح والكاذب في الاتفاقي وان عكس الامكان الاعم لا
المعتبر حتى كان رد مذهب القوم زعم انعكاس العكس الذي هو عين المطلوب وايضا صورة التحقيق
التي ذكرها لم يدل الا على انعكاسها ممكنة عامة وانما انعكاسها المطلقة العامة او الحينية فتحتاج الى
آخر فاقتصر على الامكان اذ في ذلك كفاية قال الامام ذكر في الشفاء ان العكس مطلقة عامة وانما يجوز ما ذكره

الجزئية

الدوام

الضرورية

اولى

ان العكس

لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لا يدخل فيه الوجه اصلا مثل ان لا يكون
بعض الناس كاتبا مع وجود المشترك بين الضروري والممكن الخاص العالا المطلقة
وفيه جوابه مناقشة قوله والا يتفق الى تكلفات فوم يصدق كل حيوان نائم مع جهة انه
نائم بالامكان وينعكس الى قولنا بعض النائم مع جهة انه نائم حيوان بالامكان لان
حيوانية النائم مع جهة ما هو نائم حين يكون ضرورية وجوابه ان قيد ما هو نائم في العكس ان
يعتبر بحيث يكون جزءا من المحمول فلا يكون القضية عكسها لانه في الاصل قيد المحمول وان
لم يعتبر العكس لما ان يعتبر بحيث يكون جزءا من الموضوع فلا نم صدق العكس لان النائم مع
جهة ما هو نائم ليس الا نائما ولا حيوانا ولا غيره وهو ضعيف اما اولا فلان النائم مع جهة ما هو
نائم اذا حمل في الاصل على كل حيوان فلا بد من جهة جعله وصفا عنه ما يتعين الحيوان ضرورة
ان ما يحمل بالايجاب على شيء يوصف به واما ثانيا فلان النائم مع جهة انه نائم ولكن نائم
حيوان فان نائم مع جهة انه نائم حيوان فيسقط المنع ويتحقق في الجواب اما لانم صدق قولنا
بعض النائم مع جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة قوله وذلك لان
القضية اما ان لا يحتاج القضايا واما ان يكون لتصور اطرافها كافيا في حكم العقل اولا
فان كان كافيا فهي الاوليات وان لم يكن فاما ان يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه على الحكم او يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه اي الى القضية فهذان يحتاج اليهما
معا وانما فسر بالمحكوم عليه بالقضية فلانه لولا ذلك لم تنحصر القسمة لجواز احتياجها الى امر
ينضم الى المحكوم به او الى النسبة بينهما والاول هو المشاهدات لاحتياجها الى ما
ينضم الى القضية فلا شك ان ما ينضم الى القضية ويكون له دخل في تحقق الحكم يكون
مبادي تلك القضية فلا يخ اما ان يكون مبادي القضية لازمة لها او غير لازمة
فان كانت لازمة فهي قضايا قياساتها معها خ فيها قضايا متى تصور اطرافها
يحصل بحد العقل قياس مرتب ينتج لها وان كانت غير لازمة فلا يخ

من انتاج هذا العكس

اما ان يكون حصول تلك المبادي بسهولة او بصعوبة فان كان حصول المبادي بسهولة فهي
محدسات لان مباديها تقع في العقل مرتبة وبيساق الذهن منها اليها بلا تعب
وان كان حصول المبادي بصعوبة فهي النظريات لطلب المبادي وان قولنا ظاهر يكون بحصول ذلك الشيء بالاكتساب
يكون من اهله لان المحدسات لا تحتاج فيها الى المراد ما ذكرناه واما ان حصول بالاحتجاج المحسوسات
وذلك بالحس والمراد الحس السمع ان لا يكون والمجربات وكل منها قياس اما بيقين العقل وهو
اسم الاخبار في المتواترات او بالمشاهدة في المجربات او بيقين الحدس الحكم القوي كالقياس
لم يكن كلي لما كان دائما او اكثريا بعد تنبه النفس ان ذلك في الكلي وما هي ان الحدس
والمتواترات المشهورات والتجربيات قياسات اما من المشاهدات الاولية قوله استفادة العقل من
الحس بجزئيات ذلك الحكم الزاوية الحس شيء محدود لجزئيات موضوع حصل عند العقل
حكم كلي لا يحتاج الى ذلك لان الحس لا يعطي الا الحكم الجزئية والمسائل اذ ادراك هذه الاشياء
هذا الوسيط الحكم الكلي اما الحدس طريق آخر فيتعلق بتلك الاشياء بجزئيات لا يعطي الا بعد التنبه
ذلك العقل الكلي من المبدأ الفياض كما في المجربات ولهذا قال وهي تجربة محسوس المجربات من جهة
قلة الاحساس الجزئية كيف تنتهي الى التعميم وهي قولنا قطعا لقوة كروية البعيد صغيرا
والصغير في الكبير اقصى الاحكام المحسوسة انما تنادي على العقل الكلي ان كانت مساوية
تكون متباينة اذا ساعد عليها العقل فلولا فصل العقل وتميزه بين الحق والباطل لاختلطا
بالغلط قوله المجربات يحتاج الى الاستقراء عسى ما يقول السبب التجربة لا مشاهدات متكررة
ان الاستقراء الحاصل من مشاهدات متكررة فكيف افادت التجربة التعميم دون الاستقراء
فنجيب بانه اذا تكرر تتابع مرات على وقوع شيء علم بالعقل انه ليس اتفاقيا اذ الاتفاقيات
لا تكون دائمة ولا اكثرية كانت تجربة كافية للتعميم وان لم يعلم ذلك واستقل المشاهدات
الجزئية بدون ذلك لم يحكم على الحكم الكلي كان استقراء دون التعميم قوله ويفتقر
اليه الحوالة المشتبهة جواب السؤال وهو انا لو فرضنا شخصا في بلاد الترك ولم يكن
على الحس

على الحس مولودا الا اسود فمن يعتقد ذلك الاعتقاد بان كل مولود اسود اولا فان لم يفد فلم حاد يكون
يفيد ويكون التعميم اتفاقا فاذا كانت التجربة خطأ وان لا وثوق بها اجاب بان التجربة تفيد
كما في المثال المذكور كانت التجربة فيما بين سواد بلاد مخصوصة لا يعطي حكما كليا مطلقا بل يعطي الحكم
وقت لا يتوقف الحكم الا ان الحدس يتعاون الحكم بالاستدلال بكلية وجزئية تثبت الحكم الكلي
بالوضع لا يكون له دخل في ثبوت وعند الحكم كان يكون بالاولى لا بالثانية قوله اعني بتكرر المشاهدات
تجاوز
لا العادة فانك اذا شاهدت تعلق المسكلا الترعة اختلاف اوضاعه من الشمس فضمت الى العادة
وهو ان ذلك لو كان اتفاقيا لما كان دائما عرفت ان لوره مستند من الشمس الحدس هو تمثيل
المبادي الرابعة للعقل في النفس قوله وقد لا يكون كالامارات لا وتذكر ان التواتر يحصل بحيث لا يحتاج
الكثرة واخبار الجماعة التواتر والامارات معا ولهذا لا يكفي مطلق الشهادة في عدد
معين فربما يكفي في الامارات التوريد ويسرد بما لا يكفي في حصول الجزم الاجماع غفر قوله
واما المشهورات من هذه الجملة فهي ايضا هذه الاولية المشهورات التي قضايا يعم اعتراف الناس بها
وهي ايضا التعقيبات كالاولية وغيرها لكن لها اعتبار الاحوال اخرى من حيث انه يعرف لها عموم
الناس وكونها مشهورات ثم لهذا الاعتبار وما يتمام حيث انه يحكم لها بحصول العقل وجب قبولها
الاعتبار من تعقيبات سواء ما غير تعقيبات من الرجوع العقل العرفي في الحكم لها لكن لعموم
الناس اعترافهم وليس آراء محمودة وربما يخصص باسم المشهورات وقد لا يشاركها
والاراء المحمودة من تعصب المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة خلاف كلام الشيخ ويخصص
بلا مخصص فالمشهورات تقال بالاشتراك على ما يعم اعتراف الناس بها وهي مبادي التصديقات
غيرها وعلى الآراء المحمودة واطلاق اسم المشهورات عليها اولا لان صاحبها والعموم
وعموم الاعتراف على الشيخ مخالفة المحمود كما ان الكاذب على مخالفة الصادق والصادق غير المحمود
وكون الكاذب غير الشيخ اذ رب محمود كاذب بعض الشيخ حتى المشهورات اما من الواجب قبولها
او من الآداب التي يحكم العقلاء فيها كقولنا العدل حسن والظلم قبيح عليها الشرائع

تاودة

الطاعة واجبة واما غايتها والغاية كقولنا كل العودة قبيح ومراعاة الضعفاء قد تقدم
استواء كقولنا تكرار الفعل مما يورث الغرور واجب ايضا المشهورات اما مشهورات على الاطلاق واما
صناعية كقولنا الشيء بقاء او ارباب ملة كقولنا الله واحد والزنا حرام فان قلت فما الحكم في المشهورات
لانها من الذي يعرف بها عموم الناس فتعرف الناس اما يصح افراد الناس هي المشهورات على الاطلاق او افراد
طائفة فالمشهورات عند الطائفة القضايا الوهمية قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في غير المحسوسات
فان الوهم متابع للحس لا يدرك الا المحسوسات وان ادرك غير المحسوس فانما يدركه اذا كان محسوسا فيحكم عليها بالحكم المحسوس
فيغلط في حكمه فان قلت الحكم على شيء ما يستدعي ادراكها واذا لم يكن الوهم مدركا للجزئيات فكيف يحكم عليها
ايضا المخالفة القضايا بالبداهة تكون كاذبة الوهم لا تدرك الجزئيات فكيف يحكم بها صورة الاسم والمدرك
العقل والوهم والعقل آلتان لهما في الادراك والحكم الا ان الوهم يستعمل العقل في المعقولات
استعمالها اياه في المحسوسات فيقع في الغلط ويوهم كذب الوهم بالعقل في معقولات يتبع تحقيق حكم مثل الحكم
كل موجود محسوس والسلم ان للشيء مباينا وان مباينا المحسوسات قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا
كذا السلم اما الوهم فنفي واحد موجودة وغير محسوسة واذا وصل الفتح اتبع فيها ما وهي وقوع الغلط
الوهمية لا تقاوم نفس حيث صارت معتقدة له الاعتقاد قوله ان الظن عليه غالبا مفيد للاول على
اليقين وهذا الحكم يشمل الاعتقاد والجهل اذا كان الظن الطرف الراجح على غير الراجح وهو الكذب
قوله اما المشبهات فهي قضايا تشبه بالاوليات او المشهورات والتي تشبه الاوليات تقع في الخطابة التي تشابه الاوليات
تقع في الخطابة غالبا وهي الاشتباه على ما وبل الاشتباه اما من حيث اللفظ والمعنى الذي في مجموعة اللفظ
اقسام اما في اللفظ المفرد او المركب والذي في المفرد ثلثة لانه اما ان يكون من مادة اللفظ او صورته
اما الذي يكون من المادة فاما يكون في اختلاف اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان الاشتباه في معنى الاسم
في الصفة الاخرى كالنور فانه يشتبه في الكيفية البصرية وما في الحقيقة اما الذي من الصورة اما الصيغة
التعريفية كاشتراك المصادر والمادة العقود اما الذي من العوارض فاما الاعراب والبناء
التصغير والجمع والمركب ايضا ثلثة لانه اما في نفس التركيب او في وجود المركب وعدمه فيكون المركب
كقولنا الخمسة زوج والزوج فيكون عدم التركيب فيستعمل الخمسة موصوفة بالزوجية والفردية ويكون غير المركب

لا يكون

اللفظ مشترك كاشتراك العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان ام

لا يكون زيد شاعرا فظهر باطل التركيب فيعتقد انه شاعر واما الاشتباه من جهة
المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة او المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفي القضية
وهو انها العكس او بالنسبة بينهما وهو سوء اعتبار كل او باحد طرفيها وهو احد غير
الطرف طرفا كاخذ ما بالعرض مكان ما بالذات والثاني اربعة اقسام سيجيء ذكرها في
المنطق قوله وفيه الشروع في التركيب الثاني الجمع مركبة او من المفردات وهي
الموضوعات والمحمولات وثانيا من القضايا فتركيبها من المفردات تركيب اولا
وقد فرغ عنه في الانتاج المقدمة فلان شرع في التركيب الثاني فقوله ولا يكون
فيه حكمها اي لا يكون في حكم قضية واحدة والقضايا ثلاثة اقسام احدها ما يرجع
فيها الى التسليم والقبول اي يسلم ويقبل ولا تمنع اصلا كالاوليات وثانيها
لا يرجع فيها الى التسليم والقبول اصلا وهي المطالب الكسبية وثالثها لا يرجع فيها
الى التسليم والقبول لكن اذا التفت لعقت لحق لا يرجع فيها الى المشهورات
والمقبولات فانها وان سلمت بحسب الشهرة والاعتقاد لكن اذا اجرى النظر
اليها ولو خلطت بالعقل الصرف لم تسلم والاول لا يبطل بها بالحجة بخلاف الاخيرين
ما يحتج عليه اما شيء لا مرجع فيه الى القبول والتسليم كالنظريات او شيء يرجع
اليهما لكن لا يرجع اليه كالمشهورات واقسام ما يحتج به ثلاثة لا بد ان يكون
بين الحجة والمحتج له تناسب والا فمع استعارة معرفة منه وقع اما ان يشتمل الحجة على
الآخر او لا فان اشتمل فاشتمل ان كان المطلوب فهو الاستقراء اذ
المطلوب الكلي انما يثبت بتحقق حكم في جزئياته والكلي مشتمل على جزئياته
كقولنا كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ فالاستقراء من شهود حكم
في جزئياته التي وقع الاستقراء فيها وان كان الحجة فهو القياس وذلك
وان لم يشتمل الحجة على الآخر فلا بد ان يكون هناك ثالث يشتمل عليهما والا

احترز عن الشرط بما نهاركم من القضايا المتكثرة حكم قضية واحدة

على حقيقته كالجنس المقسم الا ان هذا التقسيم بحسب ذلك كما ان قولنا الجوهر قد يكون قابلا للقسمة وقد يستقل بالاعتبار كالجوهر
باعتبار وتمثيلا باعتبار آخر وبالمثال فرق له ذكر المثال اشارة الى ان الاصل ان ذكر في التمثيل مثالا
كالقابل للجسم مثلا فيكون محمولا كالبسيط الكيفي الاستواء والتمثيل اذا اطلقا الى التقييد بالتمام والتمثيل بالمطلق لم يقيد
على التمثيل الا ان الامام مانع التمثيل ح ولا الاستواء والتمثيل لا يتساويان اذا حمل على كل موجود فرضا بالاشتراك
فان جعلنا الكلي الاول والاوسط الجزئيات اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي الثاني اصغر والجزئيات الاوسط فهو الاستواء
والقياس والاستواء مختلفان لانتفاء الاصغر والاوسط بل الاوسط بغير المثالين المذكورين وهو التلازم وهو
وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الغير اجماع والتلازم قد يكون عدم الحكم عند عدم الحكم فان كان الملازمان زمانيين
كانا كليين فلو اعتبر علة الاجماع لا تقتضي الحكم لجواز كون كل واحد منهما ملازما الآخر وجودا وعدما
كل واحد منهما علة للآخر وهو محال وكذا ما به يتحقق الزمان الى الكبرى الوضع والعكس الاستدلال
كالتلازم على ثبوت الحكم في الفرع لثبوت الغير فلو اثبت الحكم في الفرع بالتلازم الكلي يلزم الدور وهو
على الحيثية الاخرى اكتب به في حده لو كان الحكم على المسرح والمعقول كان الحاصل كان الحاصل
جاز ان يذكر في حده وان احتيج فيه ذكر لان الغير المعقول يكون اذا كان المقدم باطلا ولا يدل الاول على
الى العاصي المسرح ح وقوف بين ما يلزم لما جواب سؤال وهو انه ما يثبت الحكم فانه يلزم
ضرورة وهو آب ان الزوم الضروري للاعم الضروري والفاضل الشارح وجه ما
ما ذكره ان العقيم الاقتراني لا يكون احد شرطي الاوسط وهو ان العقيم يتوقف على ما يكون
ان الاول ما يكون قياسا وتب بين ما يتحقق اصاريه وكون الوزة قرابة الحقة واحتمة قرابة البيت ان الوزة
البيت وان الاول فلنقول الانسان حيوان والحيوان جنس فلا ينتج ان الانسان جنس وان الحيوان الذي يكون
كان يحمل على الانسان وغيره فلا يكون محمولا على الغير اي لا يكون محمولا على الغير فيكون ناتج فلا يكون
حد الجنس ان الذي يحمل على الجنس لا يكون جنسا وان الانسان الشامل جزئيات الجنس بشرط لا يكون الكلي
النوع في الوجود لتقدم الجزء بالفرد فلا يكون النوع متقدما اذا اخذ في الوجود لا يكون الاخر في الوجود
فيلزم ان لا يكون الجنس الرابع ان الجنس لكان الشرط لا يكون وهو غير الجنس الجزئي الجنس على الوجود
جنس الجنس للنوع اقسام ح ثبوت الجنس لو قد الطبيعي الشيء اجزاء اجزاء الشيء الاول الاول
مساويا لا يكون لان النتيجة من مقدمة الاوسط وان غايرت فيكون قولنا ما ب ب ج

اكبر فالتمام

قياسا ولما وجد قياسا ولما وجد فيقال المثال انما يناسب الاول اذا قلنا بقاء الوزة فيما هو الاصل
انما يصح على ما نقله الامام ان ذكر الصغرى لياس المساواة بالنسبة الى الجنس فيقال الجنس
في قياس المساواة بالنسبة الى هذه النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة وهي قولنا
حاصل ولما وجد وعن الثاني ان الجواز المحمول على الانسان هو الحيوان فيجوز الحمل
ومنا الحمل على الانسان فقط ان الفهم منه ان الحمل على الانسان وغير محمول على غيره على الانسان
من غير اعتبار شرط ولكان هذه العبارة اشمل خلف الارادة على الا يحمل خلافه وهو لا يصح
الاول فلان من فصل منه شيء اعتبار الحمل ارادة مثل وهو ان آ مساو لما وجد آ وان الخطاب
فالاستدلال ثم ليس بمنتج الاوسط لان اكثره وهو ما لا يحمل في المقدم والنتيجة يمتنع ان الاول ضروري
ويمكن لمن جانب الجاهل يلزم انه مساو في آ فانه ان يراد به تقدم المساوي في آ فلا يراد به جنس المحمول
عليهم الاول في آ والرد وهو المعنى من الجائز والحسن ولا يصدقه واما كان فلانا ما خرج من حيث طبيعي الجواب
من حيث والجنس الطبيعي فيشكر هي الاوسط على ان الاشياء لا يظهر الا في الاوضاع فلا يتم ما ادعوا الا
الحيث جوز ان يكون الاوسط ولا جرمان لهم دال على ذلك بل المراد انهم ضبطوا القياس بما يثبت الاحكام
حيث يكون الاوسط وانما اذا لم يكن فلم يوجد الضبط وهو لا يتم الا الاتاج في بعض الصور والكلي
الاوسط اذا كان شرطا فان الاتاج لم يكن فيه حيث اذا كان الاوسط لم يكن يتوقف الاتاج على الحمل
حيث يكون الجنس لا شتمال الشرط آ وهو على الكبرى ح اعتقدوا انهم وجدوا الصدق الطبيعي فان
النظم الطبيعي هو الاول اذا الذي ينتقل من موضع المقدمة الى الاوسط ومنه الى الحمل والرابع
في كل المقدمتين والاوسط غلط في القياس فلا يستقيم الوقوف منه الى الاوسط الا الاصغر فينتقل من الاكبر
الى الاوسط ثم من الاوسط الى الاصغر وانما يتمشى على الاشكال الاول لا يستعمل لا حاجة
العزوف التي ترتقي الى ان تبديل الصغرى بالكبرى والشكل الثاني يرتقي الى الشكل الاول بتبديل
الاول بعكسها فان في المطالب الحاصل من المقدمتين الرابعة على هيئة الشكل الاول ولم يصح التحويل على الشكل الاول كان
اللازم عكس الصغرى وبغير النظم الطبيعي الاكبر في قولنا هو اكبر فرض الشكل الاول مستدركا لانه يجوز ان يكون الاكبر الا

قياسا ولما وجد قياسا ولما وجد

هو ط

في جنس الموضوع الجنس
هو الجسم ان ٨

على ما نقله الامام ان ذكر الصغرى لياس المساواة بالنسبة الى الجنس فيقال الجنس في قياس المساواة بالنسبة الى هذه النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة وهي قولنا حاصل ولما وجد وعن الثاني ان الجواز المحمول على الانسان هو الحيوان فيجوز الحمل ومنا الحمل على الانسان فقط ان الفهم منه ان الحمل على الانسان وغير محمول على غيره على الانسان من غير اعتبار شرط ولكان هذه العبارة اشمل خلف الارادة على الا يحمل خلافه وهو لا يصح الاول فلان من فصل منه شيء اعتبار الحمل ارادة مثل وهو ان آ مساو لما وجد آ وان الخطاب فالاستدلال ثم ليس بمنتج الاوسط لان اكثره وهو ما لا يحمل في المقدم والنتيجة يمتنع ان الاول ضروري ويمكن لمن جانب الجاهل يلزم انه مساو في آ فانه ان يراد به تقدم المساوي في آ فلا يراد به جنس المحمول عليهم الاول في آ والرد وهو المعنى من الجائز والحسن ولا يصدقه واما كان فلانا ما خرج من حيث طبيعي الجواب من حيث والجنس الطبيعي فيشكر هي الاوسط على ان الاشياء لا يظهر الا في الاوضاع فلا يتم ما ادعوا الا الحيث جوز ان يكون الاوسط ولا جرمان لهم دال على ذلك بل المراد انهم ضبطوا القياس بما يثبت الاحكام حيث يكون الاوسط وانما اذا لم يكن فلم يوجد الضبط وهو لا يتم الا الاتاج في بعض الصور والكلي الاوسط اذا كان شرطا فان الاتاج لم يكن فيه حيث اذا كان الاوسط لم يكن يتوقف الاتاج على الحمل حيث يكون الجنس لا شتمال الشرط آ وهو على الكبرى ح اعتقدوا انهم وجدوا الصدق الطبيعي فان النظم الطبيعي هو الاول اذا الذي ينتقل من موضع المقدمة الى الاوسط ومنه الى الحمل والرابع في كل المقدمتين والاوسط غلط في القياس فلا يستقيم الوقوف منه الى الاوسط الا الاصغر فينتقل من الاكبر الى الاوسط ثم من الاوسط الى الاصغر وانما يتمشى على الاشكال الاول لا يستعمل لا حاجة العزوف التي ترتقي الى ان تبديل الصغرى بالكبرى والشكل الثاني يرتقي الى الشكل الاول بتبديل الاول بعكسها فان في المطالب الحاصل من المقدمتين الرابعة على هيئة الشكل الاول ولم يصح التحويل على الشكل الاول كان اللازم عكس الصغرى وبغير النظم الطبيعي الاكبر في قولنا هو اكبر فرض الشكل الاول مستدركا لانه يجوز ان يكون الاكبر الا

اذا اعتبر بجهات قوله لا اول كون الصغرى موجبة او فيس حكم الموجبة اذا كانت الصغرى سالبة جزئية او دائمة
لا دائمة ينتج لان السالبة الممكنة يلزمها موجبتها وموجبتها ينتج سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فينتج
صدق السالبة الممكنة الكبرى صدق النتيجة وهو المطلوب الا ان النتيجة يكون ممكنة موجبة وكذلك في الوقتية
الا دائمة لكنها ينتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللا دائمة والموجبة اللا ضرورية فهي تنتج بالوجهين معا
فان قيل قول الشيخ يجب ان يكون الصغرى موجبة او فيس حكمها فان كانت ممكنة او وجودية حتى
يدخل الاصغر دائما في الاوسط وليس كذلك لان الحكم في الكبرى على ما هو اوسط بالفعل فلا
يتناول ما هو اوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فيقول المراد مادة الامكان التي
الحكم الايجابي فيها حاصل بالفعل فيتحقق الاندراج والى السؤال والجواب اشار بقوله بينتج ان
يحمل على ما يكون ممكنا في طبقة والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل فان قلت اذا لم يتحقق الاندراج
حيث الصغرى ممكنة لم يحصل الاندراج به فنقول لا نم بل نم انتاجها بطريق اخر غير الاندراج
السابق كما يجيء واما نظر الشارح بان الصغرى السالبة التي فيس حكم الموجبة لم تنتج بالذات بل الواسطة
استلزامها الموجبة فمندفع لان المراد باستلزام الذاتي فيس يوجب القياس ليس انه لا يكون بالواسطة
اصلا والا خرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا يكون لواسطة منفردة عرفية وهي ما يعتبر وجودها
حدود القياس والموجبة بالقياس الى السالبة ليست كذلك ثم انه اراد ان يدفع اعتراضه
بالتحقيق في المقام وهو ان موجبة الغير المركبات متغايرة لسالبتها بان كلا منهما واسطة لمحمول
فيه بالموضوع ربطا كحمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين كما في الوقتية
اللا دائمة فالموجبة والسالبة محصلهما ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما ليس الا في الربط
والنتيجة لا يلزم السلب او الايجاب للطرفين بل انما يلزم سلب اشتمال الغير على النسبة المركبة
فالانتاج ما كان للنسبة المركبة وهي حاصلة في السالبة فيكون منتجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام
ان انتاج السالبة المركبة لايجاب المشتملة هي عليه لانها في قوة موجبتها المركبة كذلك لانه لا فرق
بين الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة تنتج بالذات فيكون السالبة منتجة بالذات الا اذا لا انتاج

بحسب المعنى ولا فرق في المعنى وهذا كلام محقق لكنه ينافي ما ذكرته اولا لان هذا السؤال ينتج
بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ ليس الا هذا وهو ان صغراه اما موجبة او
فيس حكمها لسلب اشتمالها على الايجاب لا لسلب استلزامها لموجبتها قوله كما ان الحكم بالحيوان على
الانسان يقع على الفرس فيما يقال لا شيء من الحجر بانسان بحيوان وكل انسان حيوان
والحق لا شيء من الحجر بحيوان قوله مفاده ان انتاج هذه القرائن حمل كلام الشيخ ان الانتاج
في الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان الصغرى بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا لعدم اندراج
الاصغر في الاوسط الا بالقوة فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة فالكبرى اما
ان يكون بالقوة او بالفعل واما بالفعل اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا فمراد الشيخ من
كون الصغرى او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل بل الامكان
الصرف المقابل للفعل لان الكلام في التقدير عن البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة و
يمكن ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم اذا كان
الصغرى حكم فيها بالفعل اذ اذا حكم بالامكان فليس يلزم الانتاج البين واستعمل ذلك لاشتمالها
على ما ولهذا قال ليس يجب ان يتقدر وهم قيل لا يجب ان لا يتقدر تقديرا بينا فاذا كانت الصغرى
ممكنة والكبرى لا غير موجبة وهي المطلقة او موجبة ولا ان يكون بالضرورة وهي الضرورية
او بالا ضرورية وهي الممكنة على هذا اشارة بقوة والفعل والممكن على ما حمل الشيخ عليه ما جرى
الاصطلاح عليه فيما قيل فلو كان المراد بالامكان القوة الصرفة ههنا لكان مستعملا للامكان
بخلاف الاصطلاح قوله سابها بالخلف والرد وهو ان يوجد نقيض النتيجة وينضم الى الصغرى
ينتج من الشكل الثالث ما ينافي الكبرى او ينضم الى الكبرى لينتج من الشكل الثاني ما ينافي الصغرى
ففيه خبط قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان تقرير الدليل على مطابقته ما في المتن ان
اذا كان المقدمتان ممكنتين يلزم امكان ما امكان لا لانه اذا كان كل ب ا بالامكان
فان كان كل ج ب بالفعل كان ج ا اما الامكان لكن ج يمكن ان يكون ب بالفعل فيكون
لكن

فيمكن ان يكون بالامكان ونقصان اخرى اذ امكن ان يكون ما يمكن ان يكون الممكن ان
ان يكون الممكن بالامكان او بحاصل ان اندراج الاصغر تحت الاوسط يستلزم ضيق الممكنة
وامكان الاندراج يستلزم امكان النتيجة وامكان الامكان يستلزم الامكان لانه لو امتنع لم يكن
لامكانه امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع ووجه آخر وهو ان لنا مقدمة اولية وهي ان كل
ما ليس يمكن يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وقد ثبت ان ج يمكن ان يكون او يمكن ان يكون
ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا وما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن فقد صح ان ج يمكن ان يكون
هو الغلط فلما تبين استلزام امكان الامكان للامكان بهذا النظر اللطيف يكون الاشارة
الى البيان لا على انه لا يتحاشى تحكم في الكبرى على صدق ضرب بالفعل وج وان امكن ان يكون
ب يجوز ان لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا زيد الا
زيد كاتب بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد ولا يصدق زيد غير زيد لانا نقول الفعل
في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح به الشيخ يتحقق
الضرورة الكلية فالحكم في الكبرى على كل ما فرض الفعل ب بالفعل وعلى تقدير ان يفرض الفعل
ب بالفعل يكون ج من افراد ب ويمكن له او اذا امكن له او على هذا التقدير يكون ممكنا له
في نفس الامر لا يكون ممكنا في نفس الامر يستحيل ان يصير ممكنا على تقدير ممكن قال الشارح
في توجيه الكلام بهذا اذا امكن ب وامكن ان يكون ب اوفاك امكانان اذا فرضنا
الى الفعل وهذا بالفعل فعند هذا الفرض يكون ج بالفعل من غير لزوم ج فهو ممكن فيكون ج بالامكان
وحاصل انه اذا فرض فعلية المقدمتين واذا لم يمتنع النتيجة امكنت فظهر ان هذا حكم انما يتم من
ان غير الممتنع ممكن واما انه يحصل من انعكاس القضية التي ذكرناها في التوجيه الاول فيما
على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما يتم الانتاج بتوسط امكان الامكان وهذا يتوقف
على اثبات امكان الامكان قوله هذا بيان للاختلاط قد سبق ان الشارح حمل الامكان
في هذه الاختلاطات سواء كان في الصغرى او في الكبرى على القوة الصرفة بالفعل الذي في غايته

اما ان يكون ضروريا او لا ضروريا كما فهم بعض علماء المعلم الاول في قسمة القضية الى الثلاث
بالمطلق في هذا الاختلاط المطلقة اللاضرورية كما سيصرح به فيما بعد فهو منتج ممكنة خاصة لان الصغرى
اذا فرضت فعلية لم يلزم منتج وهي الكبرى اللاضرورية منتج مطلقة لا ضرورية فيصدق ممكنة خاصة عام
لكن الحكم الصغرى ربما يفصل على الفصل فيج يكون النتيجة بالفعل وربما منتج بالقوة فقد يكون النتيجة
للقوة والفصل وهو الامكان الخاص الشامل للقوة والفصل واما ما ذكره الشيخ من الامكان العام فمراده
العموم لغة لا العموم الاصطلاحي هذا كلام الشارح وهو خروج اصطلاح القوم من غير ضرورة
بمكنة الخاصة على الاصطلاح وكما اشرنا اليه ويكون المراد بالمطلق المطلق العام فيكون النتيجة
ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة العامة اذا صدقت في مادة الضرورة كانت النتيجة ضرورية اذا
بين الصغرى لا تقدير الهما والنتيجة المحتملة للضرورة والضرورة لا يكون الا ممكنة عامة واما قوله لا يكون
مبايناً للنتيجة الذي تحت الذي نحن فيه فساد على فسر الامكان بالقوة المحضة والاطلاق بالاضرورة
وقوله ولا يكون القول بان ما لم القول الفصل والقوة هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد
الشيخ ما حصر العام للقوة والفصل في الامكان العام بل اللازم لذلك الاختلاط ليس الا الامكان
العام الشامل القوة والفصل ولكن بحيث يشمل فعلية الضرورة والامكان الخاص ايضا يشمل
القوة والفصل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة وكان المراد من قوله من وجه آخر هذا الوجه قوله
وسيورد في بيان ذلك وجها آخر قريبا تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل كان
النتيجة ضرورية في نفس الامر وان لم يفرض كذلك والا انقلب ما ليس بضروري في نفس الامر
ضروريا على تقدير ممكن وانه محال هذا كلام الشارح وكلام الشيخ هو ان الحكم في الكبرى بضرورة
وصف الاكبر ما دام ذات الاوسط والا لم يكن موجبة او هذه الضرورة لا يتوقف على اتصاف
ذات الاوسط بوصف الاوسط والا لم يكن ضرورة ذاتية بل وصفية في ضرورة الاكبر
ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط قوله والاوسط في هذا القياس هو ايضا سؤال
وهو ان الاوسط لو لم يكن له دخل في ثبوت الضرورة فتوسطه بين طرفي المطلوب

حشو لا فايدة فيه وبجواب انه لا دخل في ثبوت الضرورة في نفس الامر ولكن له دخل
في العلم به قوله والكبرى المختلطة لهما اي للضرورة يمنع مختلطة لانها والصغرى ان كانتا
كانت النتيجة فعلية وان كانتا او احدهما ممكنة كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال حيث
ان ضرورة الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط وثبت عند عدم الاوسط لكنها انما ثبتت
لذات الاوسط وانما ثبتت الاصغر لو كان داخلا في ذات الاوسط وهو ممنوع لجواز ان لا يكون
الاصغر اوسط بالفعل اصلا فلا يدخل فيما اوسط بالفعل اجاب عنه بوجهين الاول ان الاوسط
اذا كان مسلوبا عن الاصغر دايما والدوام لا ينفك عن الضرورة فيصدق سلبه ضرورة فلا يصدق
موجبة ممكنة فلا ينتظم القياس وهذا انما تم في الصغريات الحملية لا يجزئه على زعم القوم
الثاني ان الاوسط وان لم يثبت الاصغر اصلا امكن فرضه بالفعل فعلى هذا الفرض يكون
النتيجة ضرورية فيكون ضرورية في نفس الامر لان ما ليس بضروري يمتنع ان يكون ضروريا
فما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضرورية فقد اندفع الاحتمال المودي الى الاشكال وهو
احتمال ان يكون ما لا يوصف سب وانما حكم مناقض للمقدم الاول لا يقال اذا فرض
بالفعل ارتداد افراد الاوسط فربما لا يبقى الكبرى صادقة فلا يمتنع لانا نقول الحكم في الكبرى
على جميع ما فرضه الفعل انه اوسط بالفعل والاصغر ما فرضه الفعل انه الاوسط بالفعل
فيكون داخلا في افراد الاوسط وليس هناك ارتداد اصلا قوله اذا كانت الصغرى
ممكنة او مطلقة يصدق معها سالبتها اي ممكنة خاصة او وجودية لا دايمة قال السالبة
الممكنة الخاصة او وجودية لا دايمة فان السالبة الممكنة الخاصة يستلزم موجبتها وكذا السالبة
الوجودية يستلزم موجبتها فالصغرى اذا كانت موجبة خاصة او وجودية تنتج لان انتاج اللازم
ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة ان لازم اللازم لازم فقول الشيخ لان ممكن بتحقيق سالبة
لازم موجبة الاولى ان يقال موجبة لازم سالبة حتى يطابق المتن وفي بعض النسخ
لازم بصيغة الماضي وهو ظاهر لا اشكال عليه وقد مر في صدر الكتاب ان المراد بالممكنة

الصادقة

الصادقة بالفعل حتى يحصل الاندراج وذكرنا هنا بحيث يشمل القوة والفعل فلا تكرار قوله
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية بقيد الصغرى بالخاصة والكبرى بالوجودية
مستدرك في الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة او الكبرى مطلقة عامة فالنتيجة
غير تابعة للكبرى وذلك ثلاث اصطلاحات اخر قوله واما التقليل يكذب الكبرى الى
قوله لسيقم ايضا على وجه لا يستقيم ظاهرا اذ اجتماع المقدمتين على الصدق لا يمكن
ان يكون بكذب الكبرى طرا ان يكون بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة
او دايما كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دايما قوله ولا عن ممكنتين كانت
اي سواء كانت موجبتين او سالبتين بل انما الخلاف اولا في المطلقتين اي الشاملتين
للدوام واللادوام في المطلقات الصرفة وهي وجوديات قوله قادرة ليس بتاليف
من المطلقات والوجوديات بقياس وحتى لم تنتج المطلقتان لم تنتج الممكنتان ولا مطلقة
وممكنة لانه اذا لم تنتج الاخص لم ينتج الاعم قوله والفاضل الشارح فسر الشيء بالواحد
والشيئين بالجزئيين هذا هو المطلوب لانه لو كان كليا تكرر في جزئيات المعنى الواحد وجزئيات
لسيتين وفرق الشارح بينهما باحتمال الاول وجه الثاني ليس بجيد لان البعض من
الموجبات انما يكون بعد رعاية شرائط الكيفية والكمية فانها لم تراع فربما يكون الاختلاف
لعدم تلك الشرائط لا لعدم شرط الجهة واما قوله بجزئي اخر الا في اللفظ فهو غير وارد لان
الحمل في اللفظ كان للبعض قال الامام الحاصل ان الاشتراك في اللازم او العارض
كما يكون للسالبات يكون ايضا للمحصلات فلم يمكن الاستدلال به على نفي الملزومات او
الموضوعات ولا على فيرجع هذا الشكل الى ان الاوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل
للاخر فوجب بيان الطرفين ثم الاختلاف ان كان في اللوازم دل على بيان الملزومات
وان كان في العوارض فيدل على اختلاف الموضوعات ولما كان المحمولات المطلق

والممكنة من تحليل العوارض لا جرم كانت القضية المركبة فيها غير منتجة **قوله** واما الافتراض فبان
عين الافتراض عينا تلك الافراد التي هي ج وليس به وسمانا فلهذا صارت محمولا على ج
حملا كليا **قوله** ليس يتالف قياس هي بخفقه فان ج اسم الافراد التي عبر عنها بعض ج فهو
اسما مترادفان ليس واحد فقولنا بعض ج معناه ان بعض ج هو مغير وليس هذا كقولنا
الانسان بشر لان معناه ما صدق عليه الانسان بشر فيه حمل الا انه غير مفيد وليس فيما
بقيد وحملا اصلا فلا حاجة الى تاليف قياس اقترانى يكفى ان يقال اذا صدق لا شيء
وج بعض افقد ظهر من هذا انه لا حاجة في كل اقتراض الى تركيب قياس من الشكل الاول
وانما اورد هيئة القياس لازالة اشتباه من جهة تعيين الموضوع فانه بلا عين الموضوع
صارت القضية الاولى كلية فلو لم يتالف قياس من الشكل الاول لوهم النتيجة كلية فكان
تالف القياس من الاول ليظهر جزئية النتيجة **قوله** كما مر ذكره في ان الشكل الاول من الصغرى
الضرورية والكبرى المشروطة الخاصة او العرفية الخاصة فقول هنا اذا صدق كل ج ب ما دام
الامكان عين ولا شيء من ب ما دام الادا يا صدق لا شيء من ج ا بالامكان والا لصدق
نقيضه وهو قولنا بعض ج ا بالضرورة لكنه مناقض للكبرى لان الكبرى تقتضي ان بعض الذات
اتصافه بالضروري فيتصادقان **قوله** والاظهر تخلف ابراز الاظهر في الكتاب لفظ تخلف
لا الافتراض على ما هو في بعض النسخ لان الافتراض لا يجيء الا اذا كانت الصغرى ضرورية
ومع ذلك يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى **قوله** وان لم يكن سالبة بل موجبة الكبرى
اذا لم يكن سالبة مطلقة فاما ان يكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة فقوله
وان لم يكن الكبرى سالبة يتناول الاقسام الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب في الامكان
يتحقق بتلازمان لم يعتبر قسمة الممكنة الى الموجبة والسالبة وقوله بل موجبة لان حكم ايجاب
الامكان يعني عن حكم سلبه **قوله** فلذلك حكم الشيخ لانها لا يكون اقيسة عدم الدليل

عدم الدليل فالواجب في بيان ايراد صورة النقض كما يجيء **قوله** وزعم
صاحب البصائر لما زعم ان السالبة العرفية الخاصة مع الكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية
لانه اذا عكس الصغرى وجعلت كبرى والممكنة صغرى حصل السالبة العرفية الخاصة مع الكبرى
الممكنة ينتج من الشكل الاول منتج لممكنة خاصة سالبة وهي يستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة خاصة
جزئية وهي منتجة القياس وقال الصغرى السالبة العرفية الخاصة مع الممكنة لا ينتج لان السالبة
العرفية تحتمل الضرورة فان كانت ضرورية صدقت فيها عكسها سالبة ضرورية كلية وان
كانت لا ضرورية انعكست لنفسها بناء على مذهبه وح يصدق النتيجة ممكنة موجبة فيكون
النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة موجبة ممكنة فيكون النتيجة محتملة للطرفين اي للايجاب
والسلب فلا ينتج اصلا وبين فساد كلامه بصورة النقض بعد ما مر من عدم انعكاس العرفية
الخاصة كنفسها **قوله** وقد قيل يعني ان المقدمتين في الشكل الثاني اذا كان احديهما مطلقة
ح والاخرى عرفية وهي التي حكم فيها في بعض اوقات وصف الموضوع فاما ان
يكون الحينية مقيدة باللادوام او لا فان لم تقيد باللادوام بشرط للانتاج الاختلاف في
الكيف وان قيدت باللادوام ينتج سواء اختلفا في الكيف او لا لوجوب مساواة الوصف
اي وصف الاصغر ووصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكبرى العرفية معناه ان يقدر كون
الكتاب خاليين ما دام كاتبين وحلو يجالسين عن وصف الكتابة في بعض اوقات
جلوسهم فح لا شيء من يجالس متحرك يده في بعض اوقات كونه جالسا وكل كاتب
متحرك يده ما دام كاتبا ينتج لا شيء من يجالس بكاتب في بعض اوقات كونه جالسا
واما قوله في جميع اوقات جلوسه فيقتضي ان يكون النتيجة عرفية وهو ينافي قوله فيما
قبل ان النتيجة مطلقة وصفة مع ان الدليل لا يساعد عليه واذا فالمقدمتان ينتج
لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتبا لا فرقا كون الكاتب
جالسين في جميع اوقات كتابتهم فالعرفية فيهما لاختلاط اما ان يكون كبرى او صغرى

فان كانت كبرى فالحينية اما ان يكون موجبة او سالبة واياما كان اينتج القياس
حينية سالبة اما اذا كانت الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط ثابت
للاصغر في بعض اوقات وصفه وفي الكبرى العرفية بان وصف الاوسط منافٍ لوصف الاكبر
فلما كان وصف الاصغر مجتمعا مع وصف الاوسط في بعض الاوقات والمجتمع مع احد المتنافيين
في وقت يخلو عن المنافي الاخر في ذلك الوقت يلزم خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في
ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية واليه اشار بقوله وبيان ذلك ان الوصف الذي
يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر مثاله بان يجعل السالبة الحينية في المثال المذكور موجبة فنقول كل
جالس فهو لا يتحرك بيده في بعض اوقات جلوسه لا شيء من الكاتب لا يتحرك يده في جميع اوقات
كتابته ينتج بعض الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الذي يجتمع مع عدم حركة
اليد المنافي لوصف الكتابة قد يخلو عن وصف الكتابة وان كانت الحينية سالبة فلانا حكمنا
في الكبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الاكبر وفي الصغرى بان وصف الاصغر خال عن الاوسط
في بعض الاوقات والخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف
الذي قد يخلو اعما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف فانت خبير بان هذا
انما يتم لو كانت الكبرى مشتملة على الضرورة لكن لما سبق منه بيان ذلك اعتمد عليه او
لعله لا يفرق بين الدوام وفيها بان وصف الضرورة لعدم انفكاكه عنها واما اذا كانت
العرفية الصغرى فلم ينتج القياس اما اذا كانت موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاصغر
ملزوم لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط خال عن وصف الاكبر في بعض
الاوقات وخلو اللازم عن شيء لا يوجب خلو الملزوم عنه لجواز استلزامه لذلك الشيء مع
جواز الانفكاك لازمه الاول عنه كما في المثال المذكور المغلوب الكتابة طرفة طرفة اليد
وهي قد تخلو اعم من الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف الجلوس ايضا واما كانت سالبة
فلان نحكم فيها بان وصف الاصغر منافٍ لوصف الاوسط وفي الكبرى بان الاوسط يجتمع مع وصف

الاكبر

الاكبر في بعض الاوقات ولا يلزم منه جلوس وصف الاصغر عن وصف الاكبر اصلا لجواز استلزام
لوصف الاكبر مع اجتماعه مع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المذكور المغلوب
وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف الاوسط منافٍ لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين
في وقت يخلو عن المنافي الاخر في ذلك الوقت فوصف الاكبر يخلو عن وصف الاصغر في بعض
الاوقات وهو مفهوم السالبة الحينية فقول المط خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو ليس بلازم
واللازم خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر وهو غير مط بل عكس المط والحينية السالبة لا تنعكس
كنفسها وعلى عدم انتاج هذين الاختلاطين نبه بقوله واما الذي يستلزم الى قوله فليس
الى لازم ان يخلو عن ذلك الوصف الاخر في شيء من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان لجميع
اختلاطات الحينية مع العرفية انتاجا وعقيما اذا اختلفا في الكيف واما اذا اتفقا في الحينية
بقيده باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضا اما اذا كانتا موجبتين فلان الاوسط
وان كان ثابتا للاصغر في بعض اوقات وصفه الا انه مسلوب عنه بالاطلاق فهو يخلو عن الاوسط
اللازم للاكبر فيلزم الخلو عن الاكبر لكن بالاطلاق العام لا الوصفي واما اذا كانتا سالبتين فلان
الاوسط ثابت للاصغر بالاطلاق وان كان مسلوبا عنه في بعض اوقات الوصف وهو ساقط
لوصف الاكبر والمجتمع مع احد المتنافيين في الجملة خال عن المنافي الاخر في الجملة وقوله فيما
فوا اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفه لوجوب بيان الوصفين ليس
بصحيح لانه العرفية اذا كانت مقيدة باللادوام ينتج ايضا سالبة مطلقة في صورة الاتفاق
فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر بالاطلاق صدق الاصغر اكبر دائما فيكون الاوسط
دائما له دوام وصف الاوسط بدوام وصف الاكبر لكنه لا دائما فيكون الاصغر اوسط
دائما ولا دائما وانتج وبالجملة لو لم يصدق السالبة مطلقة انعقد قياس في الشكل الاول
من الصغرى الدائمة وكبرى العرفية اللادائمة وهو منتج فلا وجه لتخصيص الحينية بالتقييد لانا
نقول القياس انما يكون منتجا لو كان لكل واحد من مقدمتيه جعل في الانتاج لكن

النتيجة هناك يحصل بمجرد الكبرى لا من المقدمتين فلا قياسية ولا انتاج قوله وقوع
المشروطة بالوصف فيه كبرى القياس اذا كانت المشروطة كبرى بحث اما اذا كانت
سالبة فلان الصغرى يقتضي جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وهو منافي للاكبر وامكان
الشيء باحد المنافيين امكان سلب المنافي الآخر عنه فيمكن سلب الاكبر عن الاصغر واما اذا كانت
موجبة فلان الاوسط لازم للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر وامكان زوال اللازم ملزوم
لامكان زوال الملزوم فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر وان كانت المشروطة صغرى لم ينتج
اما الموجبة فلان وصف الاصغر ملزوم الاوسط وهو ممكن الزوال عن الاكبر وامكان زوال
اللازم عن الشيء وان استلزم امكان زوال الملزوم عنه الا ان الملزوم هو وصف الاصغر
فاللازم امكان زوال الاكبر عن وصف الاصغر ولا يلزم منه امكان زوال الاكبر عن ذات
الاصغر واما السالبة فلان وصف الاصغر منافي للاوسط وهو ممكن الاجتماع مع الاكبر
وامكان اجتماع مع الاكبر احد المتنافيين مع الشيء يقتضي امكان عدم اجتماع المنافي
الآخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر والمنافيات مع الذات منتج الا شكل المذكورة
بين جميع ما ذكرناه قوله والشرط الآخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق
المراد من هذا احترازه به وهو ان احدى المقدمتين ممكنة والاخرى ضرورية بحسب الوصف
من حيث انها ضرورية بين الامكان واما قوله وبازاء المطلق ما يكون مشتملا فهو اي
في غلط الممكن بالمشروط الوصفي انما يكون المطلق العام بازاء الممكن الضروري بحسب
الوصف كما يشترط في غلط المطلق بالوصفي ان يكون المطلق العام بحسب الوصف والا
فالبحث واقع في شرط غلط الممكن والوصفي ليس على وجه اختلاف المقدمتين بالضرورة
والامكان وانما لو اختلفا بالامكان والدوام لم يلزم مباينة الطرفين لجواز ان يكون
المحمول ثابتا لشيء بالامكان ومسلوبا عنه دائما بحسب الوصف فيحصل الاختلاط هنا من
ممكن وعرفي ولا ينتج مباينة الشيء لنفسه كقولنا الزنجي ابيض بالامكان فلا شيء من الزنجي

ابيض

ابيض بالامكان ولا شيء من الزنجي بابيض ما دام زنجيا ولا ينتج الزنجي ليس بزنجي
بالامكان قوله اذا كان على هذه الصورة ولا فائدة لهذا القيد لان الضرورية تنتج مع
القضايا سواء كانت موجبة او سالبة منوي او كبرى بالخلف واختلاط الضرورية مع غير
الضرورية ينتج النقيض في الكيف او اختلفا لان الاوسط منسوب الى احد طرفي النتيجة
بالضرورة ويكون بين الطرفين مباينة فيصدق السلب فانه اذا كان ج ب لا بالضرورة
وا ب بالضرورة لم يكن ج د اختلافيين او الا لكان ج ليس ب بالضرورة هف وكذا اذا
سلب عن ج لا بالضرورة وعن ا بالضرورة لا يكون ج د اختلافيين او الا لكان ج ليس ب
بالضرورة هف لا يقال اذا لم يكن ج د اختلافيين او ا ب بالفعل يصدق ان ج ليس ب دائما
فالنتيجة سالبة دائمة لا ضرورة لانا نقول النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق صدقت
موجبة مع الكبرى على هيئة الشكل الاول وينتج ما ينافي الصغرى ولا خفاء في ان هذا يطرد فيما
اذا كان احد المقدمتين دائمة والاخرى لا دائمة فلهذا قال الى الاختلاط وما يجري مجراه اي
اي الدوام واللادوام مما سواه لانه سقط من هذه الاختلافات شرط الاختلاف في
الكيف فلم يبق شرط الا كلية الكبرى ويسقط باعتباره من الضروب الممكنة الانتاج ثمانية
فينتفي ثمانية منتجة وهذه زيادة قياسات عقل عنها الجمهور واعلم ان هذه القياسات انما تحت
لواسطة اللاضرورة في احد المقدمتين ولا مدخل لامكانها وسلبها في الانتاج واللاضرورة
ممكنة عامة فيرجع القياس الى اختلاط الضرورية والممكنة التي لقبها في الكيف فهذه
القياسات الى اختلاط الضرورية والممكنة التي لقبها في الكيف فهذه القياسات ليست مما
عقل عنها الجمهور بل داخلة فيما ضبطوا قوله لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان ما كان
الاصغر والاوسط في هذا الشكل محمولين على شيء واحد وهو الاوسط فقد اتفقا فيه وذلك
يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما ان يثبت الاصغر لكل الاوسط او
لبعضه حتى يكون حكم القدر الذي لا في الاوسط منه حكم الاوسط الاكبر فانه لو كان مساويا عنه

كان مباينا له فلا يعلم ان حكمه حكم الاوسط بالاكبر او لا والثاني كلية احدى مقدمتين اذ لو
فرضتين لا يلزم تلك فيهما في الاوسط **قوله** ان حصلت فيه يتالف فيها اشكال ثلثة لانه
لا بد من اشتراكهما في جزء وهو الاوسط فاما ان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى وهو
الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان مقدما فيهما وهو الشكل الثالث
والشرائط المعتبرة في كل شكل في الحمليات **قوله** في الامراض والاشتباه قد يكون اذا كان
اب في ما كان الفرضية بجزئية هي التي اللزوم فيها على بعض الاوضاع والاحوال واذا
عين الحال التي فيها او ليس صدق قضيتان يكذبان احدهما ليس الشبه اذا
ط فقد اشتبه كما كان ج ط فات وينعكس الى الشاذ قد يكون اذا كان اب في ط دون
انما يتم لو كانت القضيتان زوجيتين واما كانا كذلك لو كان الوضع والحال في الشرطية
الجزئية مذوما لمقدمها وتاليها لزوما كليا وفيه منافية **قوله** ولزومات اللفظ جواب سوال
وهو ان الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو محمول القياسات الشرطية ليس بمنتج لانها
يصدق قولنا كلما كان الانسان فردا كان عددا وكلما كان زوجا والنتيجة كلما كان
الانسان فردا كان او زوجا وهي كاذبة والجواب ان الصغرى كاذبة في نفسها صادقة
الالتزام فالنتيجة الزامية **قوله** واعترض بها سائر هذا الضرب من الشرطية الالتزامية التي مقدمها
غير واقع والاعتراض منع التحقيق فاجاب بان الشرط في الانتاج صدق المقدمتين لا
صدق الكبرى على تقدير مقدم الصغرى بحسب صدق المقدمات كان صدق النتيجة لازما
في قياس المساواة وبيانه لما كان قياس المساواة على هيئة مخالفة للقياس اذ
لا شركة فيه في تمام الاوسط حيث موضوع مقدمة الثانية هو محمول الاولى وذكر الشيخ انه
اسقط فيه مقدمة وهي ان المساوي مساو ولا بد ان يكون هذه المقدمة بحيث اذا
انضمت مقدمتي القياس على هيئة القياس اراد الشارح ان تبين وجه انتظام
هذه المقدمة الساقطة مع المقدمتين بحيث يكون على هيئة القياس والاولى ان توجه

على صورة

على صورة قياسين كما يقال ج مساو لب وكلما ساوى لب فهو مساو لا ان ب مساو لا
لا ينتج ج مساوي لمساوي او مساوي المساوي لا مساو لا ينتج ج مساو واما التوجيه على صورة
قياس واحد فهو موقوف على جعل لفظين متحدي المعنى بحسب المفهوم باسمين مترادفين
فليس بجيد قال الامام في هذا القياس نوع اشكال وهو انه اذا كان ج مساويا لب
البتة مساويا لج ومساوي المساوي مساو يلزم ان يكون ج مساويا لنفسه وهو محال لان تساويهما
بعد المغايرة ويمكن ان يجاب عنه بان المغايرة بحسب الاعتبار كافية **قوله** في الاستثنائي
ولم يجز ان يكون مقدمة لعينها لانه ان كان عين التيجة مذكورة في القياس كان مصادرة
وان كان نقيضها ما في الانتاج والمنفصلة الحقيقية اما ان يكون ذات جزئين او اكثر
فان كان ذات جزئين فاستثنا عين احدهما كان ينتج نقيض الاخر واستثنا نقيض احدهما
ينتج عين الاخر فلها نتايج اربعة كل منهما حملية وان كان ذات الاجزاء مثل العدد اما زايد
او ناقص واما مساو فاستثنا نقيض جزء واحد ينتج منفصلة من اعيان الاول
سالبة من البواقي كقولنا فليس زايدا واما ناقصا الثاني حمليات يشتمل كل واحد على
رفع جزء من البواقي كقولنا فليس زايدا ولا ناقصا **قوله** وقد يقال مستقيم اشارة
الى الفرق بين المختلف والمستقيم وذلك من وجوه الاول ان المستقيم متوجه الى اثبات الحمل
اول والمختلف لا يتوجه الى اثبات الحمل اولا بل الى ابطال الثاني ان المستقيم يتالف من مقدمات
موجبة للحمل والمختلف يشتمل على ما يناقض الحمل الثالث ان مقدمات المستقيم يجب ان تكون
مسلمة في نفسها بخلاف المختلف الرابع ان الحمل **قوله** في المستقيم اولا حتم ويحصل اما المختلف
فان الحمل فيه بوضع اولا ولوضع نقيضه قوله وهذا منشا السلوك مثل ما يقال مختلف يفيد
نتايج مختلفة فيكون باطلا مثلا اذا اريد عكس السالبة الوقتية عرفية باطلة فكما انه يدل على
العكس عرفية كذلك يدل على انه مطلق او ممكن واجاب بان الدليل اذا دل على
اثبات الحمل فلا شك انه يدل ايضا على اثبات ما هو اعم منه وذلك غير قادح في دلالته

عين المطلوب **قوله** واما رد المخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك لما كان رجوع القياس
المستقيم الى المخلف ان يأخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم ويضمه الى احدى مقدمتي القياس
المستقيم لينتج نقيض المقدمة الاخرى برجوع قياس المخلف ويضمه الى احدى مقدمتي قياس
المخلف حتى ينتج نقيض مقدمته الاخرى من قياس المخلف مثل القياس ليس كل ج ب
وكل ب ج فليس كل ج ب من رابع الثاني والا لصدق كل ج ب وكل ب ج ينتج كل
ج ب وهو نقيض ليس كل ج ج هذا رد القياس المستقيم الى المخلف فكذا يعمل في رد
قياس المخلف الى المستقيم باخذ نقيض نتيجته وهو ليس كل ج ب وتضمه الى كل ب ج ينتج ليس
كل ج ب وهو نقيض صغرى قياس المخلف ولما كان تحليل قياس المخلف الى قياسين
الاول منهما هو الاقتراني من منفصلة وحملية مسلمة حتى ينتج منفصلة مالها هو النتيجة بحالها فاذا اضيف
تالي هذه المنفصلة وضم الى الحملية انتج الخلف الاول وهو رد المخلف الى المستقيم فقد ظهر ان رد
المخلف الى المستقيم لا خلل فيما يتعلق بين تالي نتيجة القياسين وبين الحملية المتعلقة
البرهانية تولد من المقدمات الواجبة قبولها فهو رد في التعليم الاول مقدمات البرهان
وما يتخالفون فهم من ذلك انما كان لكبر ضرورية قابلة للامكان مراد الشيخ عليهم فان المراد ان تقدمها
بعد واجب قبولها سواء كان ممكنة وتسمى ايضا واجب قبولها **قوله** فليس الاعتبار بذلك
اي ليس الاعتبار بما قالوا وما هو معول عن صاحب المنطق ارسطاطاليس فهو قول سيع **قوله**
واشار كما فرذلك امرت ربك الاقيسة السوسطاسية الاقيسة التي يحكم به في استعمال المشبهات وهي
ينقسم بحسب اربع خمسة اصناف حاصل ان الناس اما ان يعلم الحسن وهو الشعران العيد المتعلق
فاما لم يكن غير جازم وهو الظن او يكون جازما فاما لم يعتبر كونه حقا او لا فان اعتبر كونه حقا
او لا فان اعتبر كونه حقا ولا لم يكن حقا فهو البرهان ولم يكن حقا فهو السفسطة ولم يعتبر كونها
حقا بل يعتبر فيه عموم الاعتراف فاما لم يكن كذلك فهو الجدل او لا يكون كذلك وهو السفسطة
يجب المقابل وهذا التقسيم منتشر لانه يلزم من عدم اعتبار الحقية اعتبار عموم الاعتراف فان من

الجائز

جائز ان لا يعتبر الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر ان يقال القياس اما ان يفيد التصديق
او غيره فان افاد التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان اوقع الظن فهو الخطابة
فان اشتمل على عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان البرهان
لما كان مفيدا لليقين وجب ان يكون مباديه اليقينيات وهي القضايا الواجب قبولها
سواء كان ضرورية او ممكنة ووجب ايضا ان يكون صورته بعينه الانتاج فلا يكون البرهان الا قياسا
من الاستقراء او التمثيل لنفس الانتاج وغايته اي علته الغائية وغرضه انتاج اليقينيات
ولما كان مادة الجدل اما مسلمات اي المشهورات لانها مسلمة بحسب الشهرة او التسليم
وغايته سعي الجدل غرضه اي اللازم كما ان الشاعر ان يلزم فمقدمات البرهان والجدل
الخطابة اما البرهان فبحسب نفس الامر واما الجدل فبحسب التسليم ومقدمات الخطابة ليست يستلزم
الخطابة ولا استلزام الجدل الخطابة يحصل به الالزام فلا بد ان يكون على القياس واما الاستقراء
فهو لا يستلزم المطلوب الظني فان العلم يستلزم المطلوب وفي الجدل الكثرة في هذا التمثيل فتنظر تامل **قوله**
والوزن ايضا فيه روحانية ايضا وكذا لان الخلوة من اسماء الالهية في السنة والهواء في اللطف والدقة
المنظورة في السلك واعلم ان جميع الاشياء المسماة بالقضايا المختلفة صورة الكبريات كلية يدل عليها
على الشرط صفات المحبوب صغرى لقولنا وكل من هذا اسم يجب ان يكون وصف حتى ينتج ان من
ان وتعين به ولا شك انه تقييد الانبساط والتمثلات اليه فقد ظهر معنى القياسات الشرطية الشرطية
على ما مثل به الشيخ في الشفاء **قوله** وغير المحصلين طائفة يعتبرون في تقسيم الضائعة
الى الخمس الى الوجوب والامكان وطائفة يعتبرون الصدق والكذب اما الاول فهو ان
تقدمات القضايا اما ان يكون واجبة او ممكنة فان كانت واجبة فالمؤلف منهما
البرهان وان كانت ممكنة فهو الشعر وان كانت ممكنة فاما ان يكون ممكنات الكثرية
او اقلية او متساوية فان كانت ممكنات الكثرية فهو الجدل وان كانت متساوية
الطرفين فهو الخطابة وان كانت الاقلية فهو على انه ترتيبها على انها الكثرية الوجود حتى يكون

الصورة

شبيه بمبادي الجدل او واجبة فهي يساويه مبادي البرهان فهو مغالطة اما مستفادة في مقابلة
الجدل او مغلطة في مقابلة البرهان واما الثانية فاما ان تكون المقدمات اما صادقة او كاذبة
ما فيها صدق وكذب اما ان يكون الصدق فيه غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في
الاول فالمغالطة ما مقدماته يغلب فيها الكذب على انها مرايها انها صادقة وهي مبادي البرهان
او يغلب فيها الصدق وهي مبادي الجدل قوله واشبهه بالمظنونات والمخيلات غير موثوق به ان
الصناعات خمس وان مبادي البرهان اليقينيات ومبادي الجدل المشهورات ومبادي الخطابة
المظنونات ومبادي الشعر المخيلات ثم ان المغالطة يعتبر المشابهة في السفسطة بالمشهورات في
شاعة ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات ان افادت ظنا او تخيلا فهي من والا لم يكن مفيدتها
ثم ان منفعة البرهان والسفسطة عامة لجميع الناس لان من علم البرهان والسفسطة انتفع بهما
اما البرهان فبالاستعمال واما بالسفسطة فلاحتراز عنه وانما لم يورد المغالطة لان مضارها
لا يعم كل انسان بل انما هي بحسب المدة واما منافع الجدل والخطابة فانها تختص بالبعض لان
الجدل لالزام الغير او افحامه وهو لا يتم الا بالاجتماع مع الغير وكذا الخطابة لاقناع الغير والشعر لتخييله
فيكون كل منهما بحسب الغير بخلاف البرهان فانه لتحصيل الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا
السفسطة لاحترازه عنها لا لاحتراز غيره عنها فالانتفاع بهما لا يتوقف على مشاركة غيره
قوله والقياسات المغالطة هي المؤلفة استيعاف كلام في القياسات المغالطة والاولى ان
الحاقها بما قبله في المغالطات الى قوله فلا اعتبار بها ثم تقرير مذهب الغير محصل ثم توجيه
الاقتصار على البرهان والسفسطة قوله كما ان المطالب حاصل ان المطالب في العلوم
اما ضرورة او ممكنة او واجبة فيه ضرورية اما مثال الاول والثاني فظاهر واما مثال الواجبة
فايضا لان الكواكب وانفصالاتها فانها لا يدوم ما دامت الكواكب ثم ان لكل قسم
مطالب مواد مخصوصة منتجة له فالبرهان نسبة الضروري وغير الضروري من غير الضروري وجواب
السؤال ان العلم بثبوت الاوسط للاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط

هو الذي يفيد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاصغر للاوسط ضروريا جاز
ان لا يثبت الاوسط للاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط للاصغر موقوف على
ثبوته له في نفس الامر اذ ان العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة الضرورية فلو كان العلم بالنتيجة
يقينا لان اليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مثلا في القياس المذكور في العلم
بثبوت الضحك للانسان انما يكون اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك لم يثبت للانسان
دائما فيزول العلم بثبوته له عند زوال الضحك فيزول اليقين بالنتيجة بزوال سببه فقوله كل
يضحك عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون هذا الاقتران مفيدا لليقين
النتيجة والبقاء الحكم لو جاز الضحك لكل انسان لا يكون من الجنس بل من العقل والا لم يحكم به يقينا
ما لم يعلم عليه فلا يكون من مقدمات البرهان لان مقدمات البرهان اليقينية والضحك باعتبار
علته ضروري الثبوت للانسان فما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيهما بطلان وجهين
الاول كانا صحيحين لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء استفيد الضروري او لا
اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية جاز زوالها
فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقينيا واما الثاني فلان كل مقدم العلم بالمقدمتين لان
العلم بالمقدمتين بعد العلم بالنتيجة وانتفاء المقدمات بعد لا يستلزم انتفاءها
معه باعتبار السبب مع حضوره لا يستدعي ضرورتها وانما يكون ضرورية لو كان السبب دائما
ودوام السبب مطلق غير لازم والاولى في الجواب ان يقال المراد بذلك ان القياس
المنتج للضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية او لا وكذلك القياس المنتج لغير
الضروري بحيث يكون منه غير ضروري سواء كان جميع مقدماته غير ضرورية او لا
قوله وهذه ضرورة اخرى وهي وجوب الصدق فالمراد يكون المقدمات ضرورية
كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة وانما عبر بقوله
وهي الضرورية الثانية اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا تثبت في القضايا

ممكنة وهي من مقدمات البرهان قوله اذا قيل في كتاب البرهان المراد بالضروري في كتاب
القياس الضرورة الذاتية وفي كتاب البرهان بالعلم الضرورة الذاتية والوصف ذاتية موضوعاتها
وهي التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية مادام وصف الموضوع ويجب ان يكون
محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها على احد الوجهين المذكورين في اول الكتاب
وهو ان يكون مقومة للموضوع او لاحقة له في جوهره فقد في قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان
للتحقيق لا للتعليل قوله فان القرب لا يفيد العلم بما لا يناسبه يعني ان الاعراض الغريبة لا يفيد
العلم بالاعراض الذاتية التي هي محمولات مسائل العلوم ويقام عليه البرهان كما ان التاج
هي اثبات الاعراض الذاتية فلا بد من استعمالها في المقدمات ليكون منتجة للتاج قوله وذلك
لان المحمول على شيء بحسب جوهره هو المحمول هذا بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية على
الضروري بحسب الذات ذلك ان محمولات مقدمات البرهان هي المناسبة لموضوعاتها والمحمول بحسب ما يحمل
بحسب جوهره الموضوع ربما يزول بزوال الموضوع وربما لا يزول والمشروط يكون الموضوع على ما
وضع له الضرورة مادام وصف الموضوع يشتمل الزائل وغير الزائل لان ما يثبت شيء جميع اوقات وصف
الموضوع يجوز ان يثبت في اوقات اخر وهي اوقات عدم وصف الموضوع بخلاف الضروري
الذاتي فان الضرورة اذا كانت ناشئة من ذات الموضوع فاذا عدمت الذات عدم الضرورة
فلا بد من قراءة الضروري بالنظر الاعم ليتناول الضروري بالذات بحسب الوصف قوله وكونه اوليا
مندرج هذا استقراء من الشرط الثالث فانه اذا كان محمولات مقدمات ذاتيات او اعراضا
بينة فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص وانما قال على بعض الوجوه لان الاعراض للذات
لا يجب ان يكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات ضرورية واعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على
بعض الوجوه قوله واجيب عن الاول حاصل هذا الجواب ان الماهية اذا كانت منصورة
لكن حقيقتها لا يطلب ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان واما اذا كانت منصورة بعارض من
عوارضها فجاز ان الذاتيات ليست ذاتية للعارض المعلوم بل للمعروض المجهول
بجواب عن الثاني ان ثبوت الذاتي للماهية ليس بمط واما ملحة ثبوته ممكن ان يكون مطلقة

قادرة

قادرة اذا علمنا ان الانسان جسم فربما يعلم اللغة فيحمل الجسم عليه فيحمل الحيوان فيه
وسطا قوله ولكل علم مبادي ومسائل اي ولكل علم موضوع ومبادي ومسائل وجه الحصر ان ما
يتعلق بالعلم ان كان بحيث يغني عن عوارضه الذاتية فهو موضوع وان لم يكن فان كان مبحوثا
بالذات في ذلك العلم فهو المسائل والا فهو المبادي ثم ان الشارح عرف المبادي بالاشياء التي
يبتني عليها ان يتوقف مسائل العلم عليها وفيه نظر لان الاصول الموضوعة يكون البرهان عليها
في علم اخر مع مسائل العلم يتوقف ذلك البرهان ايضا اذ تعرفه الاصول الموضوعة لما توقف عليه
ذلك البرهان فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك البرهان قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره
الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود او تصديقات وهي المقدمات التي تؤلف منها قياسات
ذلك العلم اي المقدمات التي ذكرت في تلك القياسات بالفعل واما برهان تلك المقدمات
فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم ان يكون علم في علم اخر ويكون احد العلمين مختلطا
بالاخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم اخر
والعلم الخاص على الوجه الاول جزء لها اذا كان العلم جنسا والجواب ان المطلق تمام ماهية
القيد لا جزءه لان القيد خارج عن الماهية قوله قادرة علم المناظر داخل بالمعنى الثاني اي
الباحث عن المخلوط في سطح المخروط المتصل بالنص تحت الصغرى الاول وهو العلم الباحث
عن المخلوط في سطح المخروط وهو داخل تحت الهندسة فيكون الصغرى الاول اولي بالدخول
تحت الهندسية وكونه متخصصا بتقييد وهو الاتصال بالبصر واذا احد هذين الوجهين يجعل
تحت العلم فعند اجتماعهما كان اولى قوله اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض الذاتية
اي يكون موضوع احد العلمين مقارنا للاعراض خاصة موضوع الاخر كموضوع الحسن
والحساب فان موضوع الموسيقى العلم من حيث يعرض لها السبب مقارنا عدد مقتضيا للتأليف
والعلم من الكيفيات المسموعة فهو لا تلك الهيئة كانت جزءا من الطبيعي لكن لست العددية اعراض
خاصة بالعدد الذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقى تحت علم الحساب مع تباين
موضوعاتهما وذلك لان النغم اذا بحث فيها عن النسب العددية فلا بد ان يعتبر فيها

قريب من التعدد فكانها فرضت عددا محصورا فيه بدرج بهذا الاعتبار تحت العدد الذي هو موضوع
علم الحساب والحاصل ان العلوم متداخلة اما نسبة او مناسبة وذلك متداخل موضوعاتها و
بناسبها وبيانها فان كانت موضوعاتها متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم من
موضوع العلم الآخر سميت العلوم متداخلة وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان لم يكن
موضوعات متداخلة بان كانت واحدة لكن متعدد بالاعتبار وكانت اشتراكها بمشترك في
البحث او يندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة قوله واصح الروايات ما اورده
قاضي في عنوان الفصل الاول القول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي الفصل الثاني
في نقل البراهين ومناسب العلوم قوله واسم الفصل بهذا المعنى اخص منه لان البرهان بمعنى
ان يصادف بهذا الفصل جزءا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى الاول قوله ولكن هذا لا يصح
ترتيبا ان يقال هذا مجموعه من فرعين وكل منهما فرعين فيصيره عادة ما هذه فالاستدلال بحسب
التي هي علة الفسر بر عليها وان الاستدلال بالفسر بر عليه يكون بحسب ما كان برهانا ان النظر
الشارع الى هذا المثال وارد قوله والدليل يشارك البرهان في الحد وانما خص بالمشاركة
بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون من احد المعلولين على المعلول كان
دليلا وان العلة كان برهانا ثم هل كان برهانا ثم اذا ابدل فيه برهان الاوسط بالاكبر
يصير ان دليلا قوله والعلم النفسي يحصل به اذا كانت النسبة في الفعل مستندا الى سبب في
الوجه سبب التصديق بالنسبة اذا لم يستند الى ما هو سبب للنسبة في نفس الامر بعد التيقن
لان السبب ما لم يجب الوجود وجوبه لا يكون الا من جهة وجود السبب وليس الواجب من انه جهة وجود
غيره فما لم يعلم وجوده من جهة سببه لم يعلم وجوده فيتيقن وجود النسبة انما يكون من تيقن وجود سببها فان
فرضنا تيقنها من جهة تيقن سبب عقلي فلا بد ان يكون بتيقنه من نفس السبب الذي هو في نفس
والا لم يحصل اليقين قوله فالاوسط علة في برهان لم للثاني دون الاول يعني ليس من
شرط برهان لم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان علة لوجود الاكبر في الاصغر
فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمية وحيوان علة لوجود

فاذا كان مدلوله عدد او محدودا انما يكون للذوات المحصلة يكون له ذات محصلة واذا كان عدد
مفهوما محصلا وضع كان الذات معلوما فالمطلب البسيط فصلا غير تقدم ما يجب الاسم عليها وهذا الكلام
كما ترى فيه تعسف عظيم لان محدودا كما يكون بحسب حقيقته كذلك يكون بحسب الاسم فمن اين يلزم من عدم معلومية
ان يكون موجودا او نوقشنا ان وجود ملازم من تحديده فليس يلزم من فهم العلم لوجوده والاول ان
ما يدل عليه الاسم كما حده وهو تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا رسم الفا اذا كان التوقيف بعض اجزاء
وقد نبه عليه فيما قبل لقوله والمطلب ما جهة مفهوم الاسم فيقدم مطلب ما على مطلب هل اذا لم يكن ما دل
عليه ذلك الاسم رسم لم يغن عن المطلب بل يطلب حده او لا ثم يطلب بهذا البسيط والمراد الا
مستعمل جزءا جملة على انه جزء من مطلب ما والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب هل فحينئذ اذا اريد السؤال
ثلث موجود بعدم طلب اسم ثلث قوله وعلى التقدير بين يكفي ان نظري مطلب في مطلب ما لان
ويقوم مقامه فيقال ما علة ماسية وان يذوضع ما ليس بعلة عند كقولنا كلما كان الاربعة موجودة
الثلاثة موجودة وكلما كانت الثلثة موجودة فهي فرد فكلما كانت الاربعة موجودة فهي فرد وهي غير الثلثة وكلما كانت
الاربعة موجودة فالثلاثة فرد لازم الغير فهي الكبرى راجع الى الثلاثة قوله واما الذي يرجع الى تمام القياس فلا
فيان الغلط بحسب الحالة ان يكون من جميع القياس او بعضها كاذبا بكسر اعتبار الشيخ فيه ان يكون بعض مقدمات
بحيث اذا قرب على الوجه الواجب اخل صورة القياس وان يكون بحيث اذا وضع على جهة قياس لم يكن مسلما
الاول يستدرك لعدم توقف اختلال مادة عليه فان قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فجعل بحسب المادة
وان اختلف الواجب بان يقال ولا شيء من حيوان بجسم لم يختل صورته قوله وقد عرف الفرق بينهما
القياس المذكورين فيه مثال هذه كون الشيء عقيد في عقد متين او حذف منهما كان قياسا مستقيما بحسب
قوله وهو مستجمع حسائل في مسئلة واحدة كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان
الانسان وحده ضحاك فقضيتان الانسان ضحاك وليس غيره ضحاكا وانما لم يذكره الشيخ لانه غير
متعلق بالقياس بل لانه داخل تحت قياس العقرة ان الغلط انما يكون من القضية الثانية وهي
قولنا الانسان ضحاكا لانها مع الكبرى ليس بقياس منتج وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده من المنطق
من هذا الكتاب والله الموفق بالصواب تم شرح المنطق من الاشارات

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

[illegible]

لقد أتينا على قسم صنف من شرح الشرح موفين حق مرتبة التحرير مطوين لآليه في
سمط النظر مرفوعي بنا الآن ان نفيض في شرح الطبيعيات مستعينين بالله
مفيض الكلمات انه ولي الخيرات قوله هذه اشارات انك قد عرفت فيما سبق
ان الاشارة حكم تحتاج اثباته الى دليل وبرهان والتنبيه حكم لا يحتاج بيانه الى
دليل بل يكفي في اثباته اما مجرد ملاحظة تصوراته او النظر السابق والاصل مقدمة
كلية تصلح ان يكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة
الى الفعل مثلا اذا اقترن كل انسان حيوان وكان معنا مقدمة سهلة الحصول
وهي زيد انسان يحصل من انضمام مقدمتين ان زيدا حيوان وهو الفرع فيكون نسبة
الاصول الى الفروع نسبة الكلي الى الجزئيات ونسبة المحل الى التفاصيل نسبة الكل الى الاجزاء ولما كان
ذا بهم اتقان الاصل واثباتها بالبرهان حتى يستخرج منه الفرع اختص الاشارات بالاصول وما لا
التفاصيل كالاصول للمحل والمحل كالفروع فعند اتقان الاصول يكون المحل معلوما بالاشارة وتخصيص
بالمحل قوله وانا اعيد وصيتي فيه ثلاثة اوجه الاول انه كان بعض معاصري مشايخ الكتاب التمس منه وضع مصنف

وقد كان الشيخ يوصيه قبل تأليفه مرارا ان هذا العلم من اعز الاشياء
يجب ان يصان به ويحفظ الا عن اهله ومستعديه فالآن ذكر تلك
الوصية وقال انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف لا بد ان
يتصور ترتيب كتابه على الاجمال بحيث كان تلك الوصية المتأخرة
في ذهنه تنزل منزلة الاعادة الثالث ان قوله انا اعيد
يكون بمعنى الاستقبال اي سأعيد وصيتي وهي ان يصان
هذا الكتاب وح لا حاجة الى عذر قوله ان هذين النوعين
من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ انه يجب ان يصان بصون الحكمة
ولا شك ان الفضيلة خصلة غير محدودة اراد الشارح ان يعتذر
عن ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث الحكمة لانها تتفاوت
فيها الوهم والعقل يحتاج دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة
قريحة ثم لم يرزق ذلك فرض قوانين الحكمة على الجديد لم الارادة
عبادة لا بد ان يصان عليه لانه يكون اتباع شيء غير موقوف وعلى هذا يكون الفضيلة
محدودة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل يدرك
الكليات فكيف يتعارض فيهما وانما يقع لو كان بينهما مدرك مشترك فنقول
ان مدرك الجزئيات والكليات هو النفس لانها تدرك الجزئيات بآلة الوهم و
الكليات بالقوة العقلية لكن النفس بالحس والوهم ومدركاتها اكثر فيكثر احكامها على المحسوسات
الموجودة باحكام المحسوسات فلا جرم تقع في الغلط فالحاصل ان الوهم والعقل من الجذب
والنفس استعمال آلة الوهم دون العقل وبالعكس قوله والناظر فيها تحتاج الى مزيد
تجريد يلتفت العقل قوة النفس بها تدرك المجردات والذهن قوة للنفس تحتاج الى الاكتساب
مدركة حركة النفس الى المبادي لتربح منها المطالب والنظر هو تحريك العقل نحو المعقول

ذكر ما

الفضيلة

وانما حصل التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه وبين المدرك
مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن بالتمييز
لانه لو لم يكن لهذا من ثمرة الحساب المطلوب وغير مباد لم يكن مفيدا نحو
الاكتساب والتفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مستوعبة بالتنويب
لا تثبت عن هي النية والنظر بالتدقيق لان التحقيق اذا كان على سبيل
التدقيق كان اقرب النسبة الى التحقيق والتقرير في الباقي

قوله والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع المصدر قولنا
غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة فهذا
الجوهر وهما اشكال وهو ان قال معنى الصيرورة اما ان يعتبر
في مفهوم الجوهر اولا فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ماخوذا
في الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر فلا يجوز ان يكون
ماخوذا في الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا
يكون حقائق فتعتبر في حقائق والجواب انه لا شك ان معنى
الجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ بمعنى الكائن
لا في الموضوع لا يمكن ان يؤخذ هذا الجوهر على انه حقيقة من معنى
اعتبر الصيرورة والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن
وهو محال ولا يدل على انه مجاز لان الاستعمال بمعنى اثبات
جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب في المادة
والصورة المتصل بما لم يكن موصوفا فيه غرض
واما اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخلو اما ان اخذ الجوهر على الحقيقة
اعتبر الصيرورة وهو غير جائز لان الشيء صيرورة الشيء حقيقة يوجد

ما لم يكن الشيء وهو على الجسم من المادة والصورة وبيان ذلك فهذا الصحيح
ما هو مقصود من وضع الخط اعني بحث الجسم الذي هو موضوع الطبيعي
ما قيل لنا ان هذا المقام ان الجسم الذي اثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق
عرض عند القوم والجسم الجوهر موقوف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر قوله واعلم
ان هذا الخط المشتمل على مباحث الشيخ يتكلم في هذا الخط في ان الجسم ليس مركبا من الافراد
لا يتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم الشيخ في بيان احوال المادة والصورة
الاجناد والبحث عن الافراد التي لا يتجزى وعن تناهي الاجناد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة
وهو الحاد الذي هذا خلط المباحث الطبيعية بالمباحث الالهية واما خلط لان المتكلم الاول
شيخ في التعليم بالطبيعيات لان قاعدة التعليم تقدم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق
بالمحسوسات التي هي اقرب الينا وجرى الشيخ على وتيرة تقديم الطبيعي بالبحث في الكتاب
موضوع الطبيعي هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق هيئة المؤلفة من المادة والصورة فوجب على
الشيخ اثباتها وبيان احوالها فانه لو قال في التعليم انه هو المركب من المادة والصورة
ويسمى بها فاما علم او لم يكن ذلك غذاء للمتعلم بداهة الاولى الامر وذلك غير لائق بالمعلم المكمل
ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب تقديم الكلام
به لانه آخر ما يصل اليه المتعلم فان المقصود الاول هو تحقيق الجسم ثم اثبات المادة والصورة
ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى واما تناهي الاجناد فهو مما يتوقف على بعض احوال المادة والصورة
فتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجيء فلهذا اخره ثم اثبات الكلام ثم الخامس مباحث
الاول ان التعليم بالعلم الطبيعي مشروع بالمبادي المحسوسات الى المحسوسات لما يجيء في
البرهان لانه لا سبيل الى موقوف ورد المبادي الى الابعد الوقوف على مبادي المحسوسات
على الاطلاق مبادي ومن جملة وقوعها في التعريف بالمبادي والمبادي اربعة المادة و
الصورة والفاعل والغاية والزيادة فيها العدم الثابت اعني العدم المطلق بل هو عدم مستحق

الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو ذو نفس فيه بالحركة والسكون وأراد بهم بذلك ليس
موضوع الجسم من حيث يحس ويتحرك بالفعل وإلا لم يكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل
المراد أن موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال إن موضوع
الطب بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض لا من حيث المراد منه الإنسان من حيث يستعد للصحة
والمرض وإلا لم يكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل أن حيثية استعداد
الحركة والسكون هي الجزء من الموضوع لا حيثية الحركة والسكون لكن إن مباحث المادة و
الصورة مصادرات في العلم الطبيعي ومسائل متعلقة إلا أنها مصادرات في
إثبات موضوع العلم وأجزائه لا يكون مسائل في ذلك العلم لأن الموضوع ما يطلب له أعراضه
ذاتية وما لم يعلم وجوده استحال أن يطلب له ثبوت شيء ولأن مسائل العلم هي إثبات الأعراض
الذاتية وإثبات الأعراض يتوقف على ثبوت الموضوع وأجزائه فلو كان ثبوت الموضوع
وأجزائه مسئلة من العلم لتوقف الشيء على نفسه وهو محال ولأن العلم الطبيعي لا يبحث إلا عن
أحوال الأجسام من جهة الصورة ومباحث المادة والصورة ليست كذلك فإن قلت إن
مباحث المادة والصورة ليست من العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه أن يكون مصادرات
في غاية ما في الباب أنها موقوفة على إثبات الجسم لتوقفه على إثبات المادة والصورة وإثباتهما
سابق على إثبات الجسم فتقول العلم بجزئية الجسم على الوجه التام الكامل كما توقف على العلم بالمادة
والصورة بالتصور والتصديق كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما وذلك ظاهر
وأما المسائل الآتية فلا إشكال لأن الكلام في المادة في الوجود فإن البحث هناك
إما عن وجود المادة والصورة أو عن تلازمهما واستحقاقهما لذلك عن أجزاء المادة
أن نفي الجزء الذي لا يتجزأ من مسائل الطبيعي أما نفي الجزء فلأن عدم الجزء
من الجزء لا يبحث عن الأعراض الجسم الطبيعي ولأن الجزء لا يجزأ وعدم الجزء عارضه لكن الجزء

الجسم

الجسم الطبيعي عند الحكماء لأن الجسم عندهم متصل واحد لا ينقسم إلا بالأجسام وهو المتكلمون أجزاء
الجسم الجزء الذي لا يتجزأ هي المتكون هذا الجزء عن عوارض الأجسام على مذهب الحكماء وأما بناء
الأبعاد فلأن الأبعاد والمتناهية الأعراض ذاتية للأجسام الطبيعية وذلك ظاهر لا يحتاج إلى غاية
ما في هذا الباب أن عدم التجزئة والتناهي من عوارض الجسم لكن لا يكون هذا البحث ذلك لم
يبحث أنه عارض لم أجزاء الحركة والسكون لأما فقول المراد بجزء التجزئة والحركة جزء المادة
التجزئة والفعل على ما أشار إليه الشيخ حيث قال ونعني بالحركة هنا كل خروج من القوة إلى الفعل
مادة فبحث الطبيعي إنما هو في أحوال يعرض للأجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة وبوضع ذلك
استقرار البحث الطبيعي بحثا عن الجزء الذي يتركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزأ إنما هو لا يبحث
أحكامها بحث فيه شأن الجسم ولا تناهيه في الأقسام والصغر والأفوث عن تناهيه ولا تناهيه بناء
العظم والتناهي والاتصال هي الجسم من جهة المادة أما النهاية فلفظة ما يسمى وأما
الأنهاية فلا نسلم عدم النهاية مطلقا بل عدم النهاية في شيء من شأنه أن يكون متناهيا فلا يلزم
لو كان كذلك لكان علم الطب وبحوثه من الجزء الطبيعي لأن جزئيته لأنها باحثة عن أحوال لا يلزم
بجسم الطبيعي الذي جهة المادة فنقول لم كذلك لأن الطبيعي ينظر إلى الجسم من جهة المادة لا من
أن تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض وجهة التشكل الشكلي فيه ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة وغيرهما
فإنهما ينظران إلى الجهة الخاصة وهذا كما أن الآتي بحث عن أحوال لا يتوقف إلا على جهة
الوجود لا على أن يعتبر موضوعا طبيعيا أو رياضيا أو خلقيا وهذه العلوم الجزئية يبحث عن أحوال
يتوقف بتوقف على تلك الموجودات الخاصة **قوله** الجسم يشارك ما لا يشارك على الطبيعي
مشترك بالاشتراك على أن الجسم الطبيعي هو جوهر يمكن أن يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو
القول وبعد آخر مقاطع له يحاذيه وبالقوائم وهو الفرض وبعد ثالث مقاطعا لكل منهما
هو العمق والتناقض يمكن أن يفرض وهم عقلي يوجد لأن تلك الأبعاد ليس بحسب نفس مكونة موجودة
فيه كالذي الكرة والاسطوانة وإن وجدت شيء كالذي الطبيعية بحسب تلك الأبعاد الموجودة

فيه بالفعل بل كون جسم يوجد فيه الاشكال انه تفرض فيه ابعاد وهيئة محدودة بالغايات والاطراف مفروضة
فيه بالفعل بل كون جسم يوجد فيه الابعاد والهيئة المحدودة فيه بالفعل فيه ما يتحرك وتنتقل وتبقى الجسم الطبيعي
انما الجسمية وصورتها هو الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا تتجزأ اصلا وان تحدد الابعاد
المعينة وايراده عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الاجسام
على الجسمية بان لا تفرض فيه الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض ثم تفرض فيها اصلا فهو لا تفرض
في الابعاد الثلثة ان اراد بها ابعادا مطلقة فالتعريف باطل لما عرفت وان اراد الابعاد المعينة
اختل التعريف لما فيه من الوضع في المفارقة وانه لا يخلو هذا فرض تسب الشفاف ان استعمالها اللفظة
بما هو اخص عند بعض الا مكرة اذ اعرف عند بعض فتوقف في تحديد جوهر كالجنس يشمل سائر الجواهر
وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد المعينة كالفصل يخرج ما بقي الجواهر وقيل يخرج الملائكة
احترازا عن البسيط فانه يمكن ان يفرض فيه ابعاد ان مقتضا طلان الملائكة وورود عليه
ان البسيط خارج بالجوهر ويمكن ان يقال المطلوب ذهبوا الى ان الجسم مركب من البسيط
والبسيط اكثر من المخطوط والمخطوط مركب من النقطة وهي جوهر فلا يكون البسيط
جوهرا وهام يعني هذا ان الجسم ليس كذلك وان البسيط غير مفرد بل الفرق بين الجسم
الطبيعي وبين البسيط عاد يرجع الى جوهر فاحترز عن البسيط بذلك القيد على التنزل وانما جعلنا الجسم التعليمي
وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة فالكم جنس يشمل المتصل والمنفصل والمتصل الابعاد
الثلثة والمخطوط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة هنا المخطوط المفروضة المتقدمة
كما بينا تعريف الجسم الطبيعي فان التركيب يدل على ان الجسم التعليمي مشتمل بالفعل على الابعاد
الثلثة ولو وجدت المخطوط بالفعل في الجسم التعليمي لوجدت في الطبيعي لان المقتضي
فيه فلا يكون موجودة في الطبيعي بحسب المراد والامتدادات في الجهات فان الجسم التعليمي
وان كان امتدادا واحدا ساريا في الجهات لكنه باعتبار كل جهة امتدادا فكونها
امتدادات ثلثة باعتبار ثلث جهات ثلثة الى هذا اشار بعض اهل التحقيق وانا

علامة الطبيعي

علامة الطبيعي ان تفرض فيه ابعاد غير مفروضة في المخطوط المتوهمة لا الامتدادات الحسية في الجسم الذي
التعليمي الموجود فيه بالفعل اما لا يكون كذلك فيه الا فلا كما او غير لازم كما في الشعاع التي تتغير امتداداتها
لم يعرف الجسم الطبيعي بالابعاد بهذا المعنى لانها اي الكمية التي تتغير وتنتقل مع بقاء الجسمية الطبيعية
غير في الجسم التعليمي بهما لان حقيقة تلك الكمية السارية في الجهات الثلثة وتوضيحه ان حقيقة ما بين السطوح
فانه يتغير في اي جهة بالسطح والاشكال الجسم الطبيعي مثلا قد اشتمل على سطح حقيقة من نهايات الجسم
التعليمي حكم الجسم التعليمي بانها وهو كمية قائمة بالجسم الطبيعي متشابهة بالسطح حتى ان الموجود فيها
بين الشعاع الذي ان احدهما الجسم الطبيعي فانها الكمية القائمة بالجسم الطبيعي فيما قال ذلك فانه لا يرجع
على هذا التعريف وقد ثبت ان فصل ان ذلك حد المذكور اعلم ان اعتراض الامام انما يرد
لو كان ذلك التعريف حدا للجسم الطبيعي لكن الشيخ قد بنى الهيئات الشعاعية المشهورة فيما بين القوم ان الجسم
حد الطبيعي العرضي الجسمي وليس معناه ان الكمية توجد في ابعاد مطلقة بالفعل بل يعني هذا الجسم
انه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة هذه عبارته ولا شك ان هذا الجسم
لا يكون حدا ثم ان الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعم من ان يكون جسما طبيعيا او تعليميا
يكون بينه وبين الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص
من وجه يكون الماهية المركبة منهما اعتبارية لا حقيقية فلو كان هذا التعريف حدا لزم ان يكون حقيقة
الجسم الطبيعي اعتبارية وانه ليس كذلك فيما علم ثم ان الجسمية الحقيقية انما هي حقيقة مختلفة
بحسب ابعاد موضوعة على القوم فانهم ولو اعتبروا حقيقة الجسم ارادوا ان تميزه بالحقيقة
الاشياء المتضمنة الى علامة خاصة مشاهدة لا افراده كما حقيقة بعض من تقدمنا كما مر وانما ان
فقد تصدى على جزء من التنزل وتقريره جوابه عن الاول انه انما ابطل جنسية الجوهر بان
قيد الجوهر هو الموجود لا في موضوع والموجود لا في موضوع اما في الواجب الوجود فلو
كان واجب الوجود مركبا من الجنس والفصل لزم التركيب وهذا ان هذا لان الموجود
لا في موضوع ليس جنسية الجوهر بل لازم لها ولا يلزم من عدم جنسية اللازم عدم جنسية الملزوم

وفيه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم يجعل الطائل الجنسية بل جعل جنسه هو الجوهر
ومنها انه لو كان الجوهر جنسا لكان الانواع التي تحته مركبة منه ومن فصول فتكون الفصول
ان كانت اعراضا تقوم الجوهر بالعرض وان كانت جواهر اندرجت تحت الجوهر فيحتاج الى
فصول اخر ويلزم التسلسل وجوابه انه لا نم احتياج تلك الفصول الى فصول اخر وما ذكرتم كذلك لو كان
صدق الجوهر عليها صدق الجنس على الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام عليها على ما تقرر في صناعة المنطق
ومنها انا اذا اخذنا الجسم جوهرا فهناك امور ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكونه متحيزا وكونه قابلا
الاستغناء والمتحيز التي عرضت لها هذه العلة فان اخذنا الجوهر تارة بالاول والثاني حيث لم يكن
عرضيين وخارجيين عن الماهية وكذلك ان فسرناه بالثالث لا يحتاج الى تركيب المركب من هذه العلل مختلفة
بل الجوهر اما ان يكون بسيطا او مركبا ولا يكون الجوهر جنسا اما اذا كانت بسيطة فظاهر
اذا كانت مركبة فلان البسيط ان لم يكن جوهرا تركب منه العرض وان كان جوهرا لم يكن الجوهر جنسا اما
البسيط فلما وجوابه انه لا يلزم من عدم جنسية الجوهر لا فرد البسيط لا يكون جنسا فيه وايضا وانا لا نسلم
انه لا يكون جوهرا اما الاول فلان الفاعل للاجسام مجموعة اعني قابلية الابعاد وجزء الجسم
يكون تلك على ما عرفت كما ذكره الامام وعبارة اخرى الفاعل للابعاد ما خوذ من قبول الابعاد وهو
عرض فلا يكون فصلا لان الفصل هو ما خوذ من الذات ومنها لا يطابق المأخوذ من الكتابة والصناعة
وما خوذ من المعنى لا يطابق ليس المراد ان الفاعل للابعاد فصل بل المراد ان مبدأ الفاعل فصل اعني
الذات التي من شانها قبول الابعاد وكما يقال الناطق فصل بمعنى ان الفصل ليس هو الناطق بل مبدأه
هو الجوهر الذي من شانه النطق لانا نقول اولا ان هذا اعتراف بان الفاعل للابعاد ليس بفصل وهو
المطلوب ثانيا ان الذات التي من شانها قبول الابعاد هو ذات الجسم او هيولاه واياما كان فهو

ليس بفصل

فليس بفصل فلما كان ما ذات الجسم فلان الفصل ليس هو الجوهر بل جزؤه واما الهيولى فلانها ليست مجعولة بالجعل
الحقيقي اذ اذا وجدت لم ان الفاعل للابعاد فصل ان مفهومه فصل فالسؤال حينئذ ما لا يكون مفهومه
متاخرا عن الماهية المتاخرة عن الجسم وان اريد به ان ما صدق عليه فصل فهو ان كان
ذات الجسم فهو عين المدعى واذا اريد به ان ليس بفصل بالثبات فهو اي شيء ما من شانه الابعاد
الثلثة الفصل نهاية ما مفهوم الشيء وليس كذلك لانه من الامور العامة او من شانه الابعاد الثلثة
وليس كذلك لان قبول الابعاد عرض لا يكون جزءا الفصل فقولكم ثم ان الجسم انما مؤلف مما تبين
ان هذا الخطاء ينجر الى الاجسام بحيث تحقق حقيقة الجسم بحيث لا يكون من الجواهر المؤلفة او من المادة
والصورة فلا يتم ما ذكرتم من تحرير محل النزاع وتحريره ومعلوم من علم النظر ان تحرير محل النزاع
يكون بامرين احدهما ايضاح ما يتعلق النزاع والبحث ويفتقر الى الايضاح وثانيهما تقديم الاقوال الواقعة
في البحث ولما كانت لفظة الجسم مشتركة بين المتكلمين والطبيعيين والنزاع الواقع بحسب الترك بين الجزء
والمادة والصورة ليس بين المتكلمين والطبيعيين بل بين الطبيعيين ثم ذلك البحث ثم لما كان الجسم مؤلفا
من الجسم المفرد والتركيب والنزاع ليس في انه هل التركيب يحصل من المفرد وجوده بذلك فالى الابهام
الذي في صورة النزاع بواسطة الصفة المشتركة بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ثم شرع في
تحريره الاول بقوله يقتضي وطرقه من تحرير محل النزاع هذا هو المبسوط في تحرير المذاهب
الاربعة كلام لانا حينئذ نسلم ان الجسم اما ان يكون فيه اجزاء بالفعل او بالقوة فان كان
فيه اجزاء بالفعل اصلا فاما ان يكون الاجزاء بالقوة متناهية او غير متناهية والاول هو مذهب
الشهرستاني والثاني مذهب الحكماء وان كان فيه اجزاء بالفعل فاما ان يكون تلك الاجزاء مختلفة
او متماثلة الانواع فان كانت مختلفة الانواع فلا يخلو اما ان تكون متناهية وهو مذهب الحكماء
او غير متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء متماثلة الانواع فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء
لا تكون متناهية وهو مذهب النظام وان كانت الاجزاء متماثلة الانواع فلا يخلو اما ان تكون تلك الاجزاء
اجساما صغارا وهو مذهب ديموقريطس او لا تكون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من

قابلة الصور
الفلسفية

الجسم

صاحب الملل والنحل

قال تركب الجسم من الجواهر والخطوط بالفعل فالحصر في هذا الاثبات الاثبات
الانتفاء الحكم بحاصل بالفعل فيه خلاف من لانه اما ان لا يكون كل واحد من الانواع
الحكم حاصلا بالفعل او لا يكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون بعضها حاصلا بالفعل ويكون التفصي
عن هذا المقام بان الذي يلزم تركب الجسم من السطوح هم المتكلمون القائلون بالجواهر الفردة فانهم
طائفتان طائفة هم الاشاعرة قائلون بان المركب في الجسم من جسم وطائفة اخرى يرون ان
المركب من الجواهر الفردة لا يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر طولا فيكون
خطا ثم يتركب الخطوط ويكون سطحا ثم يتركب السطوح فيكون جسما هذا الذي يقول الحادث
لا يقول احد بان الجسم مؤلف من النقطة والخطوط وهم متعادون في الاوائل وذلك فيما يجب
ويعترضون على الجسم المفرد والكلام في الجسم المفرد ونعم لو قرر محل النزاع بالجسم البسيط الذي
لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع كما فعل الامام فخر الدين والمباحث المشرقية لكان مذهبه
حكما وورد السؤال عليه فلا بد ان يتفق لنا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام الى اجزاء
الانتفاء حاصلا بالفعل او انما لم يكن جميع الاجزاء حاصلا بالقوة او انما لم يكن بعضها حاصلا
بالفعل وبعضها بالقوة وهو مذهب ذهب اليه الطوسي واعلم ان معنى قول جمهور الحكماء الجسم محتمل لانقسامات
غير متناهية ليس انه يمكن فرض تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل على ما اراد
من شاء فرضه اي شيء واي شيء انقسم اجزاء ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه هذا ما يقول الحكماء
ان الباري تعالى قادر على كل مقدور وهذا ليس غير متناهية اي حاصلة ولو اوجد الامور الغير المتناهية
فلا يتصور به الا ان قدرته تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فلو فرض من فاعل الجسم
الانتهاء وحالي قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء ومن الناس من يظن ان مذهب الشيخ
ان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب مما فيه مذهب
المتقدمين فيكون هذا المذهب عند الشيخ الحسن مفسدا ربما بطلانه وتقويته مذهبهم ان الجسم ينقسم

الى الاجزاء

الى الاجزاء الا انه قال بعضها في الحقيقة وانما هو منقسم بالحس واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء مختلفة
لا ينقسم الجسم الذي هو اصغر بخلاف قول الحكماء انهم يقولون ان الجسم منقسم بالفعل كما هو عند الحس
منقسم الى اجزاء اكثر من ذلك وهذا سؤال الا ان الاول الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير
جازم فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب راجحا ولا لانه اسند الظن
اليه فيه واما من قبل الصحابة وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به والجزم ينافي الظن
والجواب ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد هنا وقد مر ذلك في المنطق الى
ان الظن هو لا والقوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزأ ومذهبهم هذا يستلزم ان
يكون الجسم حاصلا منفصلا عنه بالجسم من المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشيء حكما على ما هو
ما تقرر مذهبهم فلا جرم ان تقع من الناس من يظن ان الشيخ ما اتى بالفصل الخامس في
ابطال مذهبهم طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الاولى حسب على الحكيم
بطريق البرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي هي مطابقة لمنهج
وربما سلك طريق الجدل بناء على ان الامر محتجين بها اولا فلقلتهم على قدر لان مذهبهم وتقريره
حتى انهم منهم ذاهبون بافاويل قد تكون مخالفة لعقولهم فلا اعتداد بها واما ثانيا فلارادة
هذا الاعتداد فيما صدر عن صحيفة خاطرهم فان شان الحكيم اذا تولى تنبيه مدارك الطالب
والهداية الى سواء السبيل وما كان هذا الاعتداد ينقشع بذهنهم انتقاد بالمنع من
التمسك بالمقدمات اليقينية سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يسلمونها واستنتج منها
ما ينافي مذهبهم فان ذلك يرشد الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكن تقريره بهم الى طريق البرهان
وقد كان مذهب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا تحرير قاعدة التعليم الابتدائي الاستدلالي بالتشبيه
التمثيل ثم الخطابة حتى تحرير الظن بالمقدمات الجدلية الالزامية والالزام وضع عام الاستعداد والمتعلم
الى ان يتحول خاتمة الى اعلى البراهين القاطعة وعلى ما يكون ملتزما والخطابة دخل في اصل هذا
المقصد الشيخ بسلوك طريق الجدلي ووضع الكلام بعضها يلزم دعواهم وبعضها لا يلزم فهو ولكن

وهو الذي يلزم وهو امر فاسد بيان الاول ان الجسم ينقسم الى الاجزاء وغير اجسام وبيان
لزومه انه لو انقسم الى الاجزاء وهي اجسام لانقسم الى اجزاء وهو خلف لما يدعونه الكلام
ان تلك الاجزاء تتألف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما الذي لا يلزم فالاول فلهذا
فصل على الاول بقوله وزعموا وقوله واذا بطل هذا الاول منا تقريرا لمذهبهم الباقي بعد ابطال
فان تلك لم تحتمل التقرير بالاول والمتقدمين بالجواب ان الكلام يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكلام
وان كان يفيد التقرير الا ان الاول يحتمل التوجيه وفي الجواب بالعكس وهذا اعني طريقة بالضبط و
ما تقضي الاوضاع والوضع مطلوب الجدلي اما ابطالا او اثباتا والجدلي اما ما قبل الوضع
هو السائل او ما حافظ وهو المجيب واعتقاده في التوجيه وضعه على المشهورات والاعتقادات
على ما تيسر وكان عادة قدماء الجدليين ان اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا
الكلام عليها واستنتجوا منها ما يناقض ذلك الوضع كما فعله الشيخ هنا وقد ثبت ان الحكم الثالث
وجوه التقسيم ظاهر قوله وهي ثلثة يدل على ان اسباب التقسيم منحصرة في الثلاثة وانه جعله فيما يجري
اختلاف وعرض بين حسب آخر فبين كل ما سيمناه في ثلثة دخول قد فرقوا وفي بعضه الاول
بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا يتحقق بالكسر وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا يتحقق بالقطع بل بحكم التمييز
بالوهم فقد تلخص قد يحتاج ذلك الفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى آلة تحدد
ثم قد يتصل بالتحدد وقد يتصل بالقطع يحتاج الى آلة حادة فاصلة بالتحدد والفرق بينهما وبين الوهم
والفرض انهما يؤديان اسبابا للاخر اي دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم يتبع نسبة
التقسيم والفرض لا يتبع اما ان الوهم يتبع فلوجهين الاول انه لا يدرك الصور المعتبرة
غير الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على تقسيمها الثاني انه لا يقدر على ادراك الامور الغير
المتناهية قوة كما يلزم وتوقف الوهم في التقسيم بالقطع واما ان العقل لا يتبع فلانه متى كان
وعلى الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا توقف

من وجوه الاول

الى التقسيم والجواب ان يقول السؤال انما يتم لو لم يكن للوهم ادراك الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كهذا وهذه زيد وعمرو ولا شك ان الاجزاء الجسم التي هي المتعلقة
بالمحسوسات فلا من يدركها الوهم فلا يكون قاسما لها الثاني جواب ان الوهم يدرك
الاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتوهم هو القوة المفكرة ويمكن الجواب عنهما بان الوهم هو
الحاكم على القوى الجسمية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وان القوى الجسمية آلات
الوهم فهو المدرك بالحواس والصور والقاسم والمركب والمفصل وهو سلطانها بل التحقيق يقتضي ان الحاكم
الادراك والتقسيم كلها هو العقل لكنه لما تعلق بالمحسوسات بعلل الآلة والوهم حصل فيه قوة تامة يمكن الجزء الوهم
من الصور الجسمية وخلع ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه لفظا واما سائر الادراكات والاعمال
الجسمية فهي بالوهم وبقوة الفكر هي التي انزل عليه بخزينة منا الثالث ان الحكم بان الوهم يتبع التقسيم فيه قبول
في سياق الاستثناء الوهمية لا تتبع وجوز ان المراد بالوهمية الوضعية فان الشيخ لم يفرق ثم نبهنا
بالفرق بينهما في هذا الموضع كما مر في الفرق به الرابع ان في قوله لانه لا يقدر صحيحا استحضار ما
يتصور لصورة مساهلة لان قسم الشيء يتوقف على ادراكه بالقسم وكل ما يتصور الوهم يدركه ويستحضره
فكيف لا يكون قادرا عليه بل المراد انه لا يقدر على التقسيم الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى
يقسم اليها الخامس ان الوهم لا يتوقف على ادراك غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا تتوقف
على ادراك غير متناهية قلنا الادراك ليس علة بل انفعال ولا يمتنع ان يكون انفعال الغير
المتناهية على الوجه الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في القوى المنطبعة العقلية لا يمتنع ادراك
الوهم لا يقدر على التصرف في الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا تتوقف على انفعال غير متناهية لان
تتوقف انما غير مفهوم من عبارة الشيخ اذ لا يبادر الى الوهم والعلم بانحاطة ما لا يتناهى الغير المتناهية
وذلك ظاهر واما حديث عالم المحسوسات والجسم المتعلقة بها فهو ممنوع اذ لا دلالة عليه قطعية وايضا ان
اريد بعدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية ان لا يحصل له امور الغير المتناهية بالفعل فهو ممنوع
ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراكها وتقسيمها فالاحد الاول والمسلم فيه

بعضه وتوقف الوهم الا ذلك لان ادراك العقل للكليات لا يستلزم ادراك الجزئيات الصغيرة و
الكبيرة والمتناهية وغير المتناهية وذلك ظاهر غاية الظهور ويمكن ان يعبر عن الكليات بالقضايا
الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وسيجيء في السؤال ما يدل على ان الحق عدم الوقوف
فيهما على ما اشار اليه المص ولا يخفى ان ان وسطا اذا كان كذلك هذا بيان المقدمة
وتوجيه ان الجسم اذا كان مركبا من الاجزاء لا يتصور لتلاقي الاجزاء المتوسط بين جزئين اما ان يكون
ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الحكم الاحكام الاول الحكم الثاني
وهو تالف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتالف الجسم الثاني الحكم الرابع وهو ان
الجزء الوسط يجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن ملاقاة مع الطرفين لم يجبهما عن التماس لانه انما
يجب اذا كان بحيث لو تلاه لو تحقق التماس وهو كان ملاقيا للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر او لا
بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل بالحكم الاول يجب الوسط الطرفين عن التماس وهو خلاف
الفرض تالف الجسم بينهما فانه لو تالف الجسم بينهما لوجب ان يزيد الجسم بزيادة
الجسم فلا يتحقق التالف وانه اشار بقوله ومناقض الحكم الثالث انما لا ينفصل الا بالاسر
لان الملاقاة بالاسر تنقض الاتصال وانه اشار بقوله وهو جميع ذلك مستلزم للطرف
كما سيأتي وان لم يلاقيهما بالاسر يبطل الحكم الثالث ايضا وان كان ملاقيا لهما يسمى التماس لا الاتصال
لان احد الطرفين يتلاقى من الوسط شيئا والطرف الآخر يلاقي شيئا آخر منه فيتخلل الوسط
فيتحقق كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط يجب الطرفين عن التماس يجب ان يكون الوسط ملاقيا
للطرفين لا بالاسر اذ على ذلك التقدير احد الاتصالين التقدير لازم والتخلص الاول والثاني
يعود الخصم عليه فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتحيز وعند هذا ظهر ان المنقض ثم انه حيث
لم يتخلص بهذا التقدير ما بينا ان الحكم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق ثم نقض الامر فيما يبطل
سابقا بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتعدى من حد الالزام الى السلوك
طريق البرهان ليرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه وما كان نقيضه وهو عدم الملاقاة

لا بالاسر

لا بالاسر بنقض تبيين فان عدم الملاقاة لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون
ملاقاة بالاسر فابطال النقيض لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم
ملاقاة الاجزاء باطل البطلان فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضح
هذه المقدمة بقوله فانه ليس الا واحد من الطرفين يلاقيه بالاسر وهو حتى يبرهن عليها وسيأتي
وفي دليل النقض نظر لما مر ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تالف الاجسام
من الاجزاء وعدم تجزي الوسط وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع الاجزاء في الجسم فلم
لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل ويتالف الجسم من الاجزاء المتداخلة
وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم عدم وجوب الطرفين عن التماس لانهم قالوا الوسط يجب
الترتيب يجب الطرفين عن التماس في الترتيب التالف بسببه بحيث يكون جميعها تقدم وتأخر
تقدم وتأخر بين الوسط المدخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط الطرفين الترتيب لا يجب
الطرفين على الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تالف من اجزاء متداخلة وغير متداخلة
فلا يخلو اما ان يكون بينهما ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا تالف وان كانت ملاقاة
فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة الجزء الغير المتداخل بالاسر او لا والاول
يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم التداخل والثاني يقتضي الانفصال لان بعض الاجزاء
لم يلاقي بعضها بالاسر وقد ان القول بالملاقاة لا بالاسر لانه يستلزم التجزي فان
غاية ما فرق تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم التغاير بالذات
وجوابه ان الشيء اذا كان له طرفان متغايران بالحد وجوه الانفصال وانقسامه الوجود والوهم
وهو ضروري وايضا الجسمان والطرفان اذا كانا متلاقيين لم يكن الوسط حاجز والا
كان بينهما بعد فيمكن ان يتخلل بالقسم الثالث النقض بالفصول المشتركة في الخطوط فانها موجودة
بينهما تغاير بينهما اتحاد واطراف مع عدم التغاير بالذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي
لسائر اجزائها يختلف جهاتها بحسب اختلاف الجهات مع اتحاده وجوابه ان الفصل
المشترك ليس له طرفان بل هو حد واحد وخط منتهى آخر لا يقال ان الطرفين احدهما حد الخطوط

وهو النقطة

انه قد ينتهي خطه وانما يوجد فرد واحد فرض له باعتبار مبدأ الخط وباعتبار منتهى آخر فيلتقي طرفا
بتمامه آخر الطرف اذ واصل الوسط لكان للطرف حالان حال المماسة وحال النفوذ وهو محال
شيئا من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه حال النفوذ فاذا وجب ان المتماسين يتصلان
من اجزائهما فحال الشيء المتلاقي من الوسط حال النفوذ والطرف مغاير للشيء المتلاقي من
الوسط حال المماسة واليه الاشارة بقوله فيلتقي غير ما التقى بالعكس واليه الاشارة بقوله والعقد
الذي التقيا دون الملتقى المتوهم لعدم اتحاده هو يقتضي (ش) الوسط جميعه وقال الامام ان للطرف
حالات ثلث المماسة والنفوذ وحال (م) الحد الاخير وهو يتلاقى من الوسط حال المماسة شيئا
آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال (م) الحد الاخير فالملاقي من الوسط حال النفوذ غير الملاقي من
حال المماسة وهو معنى قوله فيلتقي غير ما التقى والملاقي من الوسط حال النفوذ دون الملاقي حال
الحد الاخير وهو المراد من قوله والعقد الذي التقيا دون الملتقى المتوهم ويلزم منه (ش) الوسط جميعه
(ش) ونحن نقول الذي ذكره انه مشتمل على استدراك لانه لما كان للطرف الوسط قسمين
يعني فيه ان قلت الطرف حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما التقى حال المماسة وانما ان هذا العقد
من الوسط مغاير لما يلاقي الطرف حال النفوذ لهذا وان كان صحيحا الا انه حينئذ دخل الرسم
الاستدلال الاصلي والا ان يحمل كلام الشيخ على بيان (ش) الطرف والوسط وتقرير انه
الوسط لو واصل الطرف فلا بد ان ينفذ فيه فيتحد (ش) الطرف والوسط (م) الوسط
الوسط فلان الطرف يلتقي حال النفوذ من الوسط غير ما التقى حال المماسة ضرورة ان الملاقي
من الوسط حال المماسة شيئا وحال النفوذ شيئا آخر وانما (ش) الطرف فلان العقد الذي
الذي يلتقي الوسط حال المماسة شيئا غير ما يلتقيه حال الحد الاخير فان الطرف انما يلاقي الوسط حال
المماسة بشيء هو حال الحد الاخير شيئا آخر وهو يستلزم (ش) الطرف (ش) فظهر غير ما ذكره الشيخ
انتهى وانه قد جمع بين الدليل الذي ذكره مبني على المشهور وهو ان المقدمات وهي كانت
انما تكون محركة لا بد لها من اول وآخر ووسط على ما شاهدنا بحيث ان بين الفضل ذو حركة
حركة غير حركة فضلا على الحالات التي تختلف مبنية على المشهور لكن ربما يمنع ذلك ويقول لم لا يجوز ان
يكون نفوذ

يكون نفوذ الجزء من الجزء وفيه فلا يكون له تلك الحالات ويقول من المقدمات ان الجزء انما يكون له حالات
وليس كذلك بل الجزء حالتان حال المماسة وحال الحد الاخير وانما يكون له ثلث حالات لو كان يلتقي
كل جزء من الشيء يكون له حال الحد الاخير وحال تمامها وهو انه ليس كذلك تعالى الله ان هذا والدليل المعاطي
فان غير مصادرة على المطلوب والدليل المعاطي لا يمكن في المقدمات المشهورة او المظنونة من الاوليات
الثلث بديهية الاوليات فلا يكون انتفاء وانما يشتمل الدليل على تغيير على المصادرة على المطلوب
انما تم اذا كان للكم احوال ثلث وانما يكون كذلك لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون
قابلة للقسمة لو كانت الف فرد اجزاء المفروض في قابلة للقسمة وانما يقبل القسمة لو انتفى الجزء الاخير
فلا يتوقف على اثبات الحالات الثلث للكم واثبات الحالات يتوقف على قبول القسمة
وقبول القسمة يتوقف على الجزء الذي لم يتوقف على الجزء الجوهر الفرد لكن ابطال
الجزء الذي لا يتجزى يتوقف على القسمة وانه مصادرة على المطلوب هذا الكلام ان يتضح حتى نبين
الا بعد بيان هذه مقدمتين الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة في مبدأ
الف فرد انها هذا وانما المتكلمين يقولون وهو ان الف فرد حركة جزء لا يتجزى ثم انهم
تبعا للحركة لبعض ان تتصل حركة بالفعل لا جزء لا يتجزى فكل جزء حركة انما يقطع في جزء
والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى شيئا فشيئا من الف فرد لا يتجزى وهي الحركة
آنية وهذه الحركة ما يحصل الجوهر في مكان بعد كونه في مكان آخر فان الحصول الآني وانتفى
والحركة عندهم من ابتداء الف فرد الى انتهائها ليست واحدة بل حركات متعددة
متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل الحركة حركات اجزائه الموجودة بالفعل
وهي لا تتجزى كما ان اجزائه لا تتجزى فلا يكون عدم حصول الجوهر في المكان المتوسط بينه
وملتقى وهو حال الحركة الحصول الثانية ان الحركة في جزء لا يتجزى لا تتجزى فانه لو انقسمت الحركة
انقسم الجزء لان تلك الحركة الى كلام الف فرد من الحركة لا تنقسم فيها الكلام فيجوز ان
جزء الحركة واحدة لا تتجزى فاذا امكن الحركة بالجزء منقسمة لم يمكن انها اول وآخر ووسط

فلو كان لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة وهذا اشكالات الاول ان اعتراض التشكيك لا يرد على
الامام لان ما قال المعترض الذي هو الحركة حالات بل قال الحركة الشخصية هذه الثلث حالات حال
الحاسة وحال المتوسط وحال قيام المدرك الخارجة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون للحركة حالات
الابتداء وهو حال رؤية الشيء والوسط وهو حال المدرك والآخر وهو حال قيام المدرك
فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال الثلث واردة على الحركة الواحدة واما
لجواز ان يكون ترادفها على حركات متعددة فح لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة
فنقول تلك الحالات اما ترد على الحركة الواحدة بواسطة تعددها في الوسط وتعدد خواص وجود
اما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك على التقديرين لا يلزم من ذلك ان
يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال ورد على التقدير الثاني فانه صح ما ان للحركة بعد الوجود
منتهى وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى اذا كانت قابلة للتقسيم متصلة ذاتا وجوابه ان الحركة
باعتبار الحاسة والمنتهى فرأى الحركة على اعتبار هذين الحالتين الاولى حال عدم الحركة وهي حال
الحاسة الثانية حال الحركة وهي حال المتوسط ولا شك ان القوة المتخيلة تقدم حال الحركة
غير القوة التي تقدم حال عدمها فيلزم الالتفات الخلف الامام فانه قال بعد الحاسة
فتشهد حال قبل المدرك وبعدها فيتقضي ان يكون حركة جزء لا يتجزأ لا يتجزأ منتفية
الثالث لا يلزم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة
لا بد له من بيان والجواب ان لو كان للحركة تلك الاحوال الثلث ولم تكن متصلة واحدة فلا
اما ان لا يقبل الانقسام اصلا وهو محال لانه ثبوت الاحوال الثلث يدل على الالتفات
ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة فان اشتملت على اجزاء بالفعل وكل جزء حركة
حركة عند المتكلمين والحكماء اما عند الحكماء فظاهر واما عند المتكلمين فلان الحركة ما يتخلل
الحركة عندهم حركة حينئذ جزء من لا يتجزأ عندهم فلو اشتملت على الحركة على اجزاء بالفعل
يلزم ان يكون الحركة الواحدة حركات متعددة وانه محال فتعين ان يكون للحركة اجزاء بالقوة

لا يقبل الانقسام

لا يقبل

فلا يلزم ان غير مشتمل على الاجزاء بالفعل لكونه متصلا بذاته ومن المعلوم ان اتصال الحركة لا يحصل
بمجرد المصادرة على المطلوب كما في قول الالتفات على ما مر الجواب ان الالتفات على تقدير
الحال كما ذكره يطلق على المتقدم بناء على الرأي والسؤال انما يرد ان فسر بما ذكره ولعل
مراد الامام هو الخلف فلا يلزم الحركة ترادفا عبارة عن المصادرة على المطلوب ثم انه لم يقل
تفسيره بما دون تفسير الامام لهذا بالقول رؤية اي المدرك الخارجة تقتضي ان يكون
الطرف المدرك يوجب ان يكون الطرفان متقابلين وان لا يتغير الوسط في الوضع عن الطرف
اذ لا فراغ الوسط عن ملاقاة الطرف اي يمس شيء من الوسط الى الطرف على هو بحيث
مشغول بالطرف فيلزم اجتماع الضدين لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض لحكم الاربع
ان بينهما علم الحكم الوسط وهو مناقض لحكم الاخر والجواب ان لزوم الامرين انما ان كان شيء
وقتا لكن الملاقاة بالسرعة وقد فرضت كذلك فقد ظهر ان القول بالمدرك مناقض
الاحكام الثلث اما انه مناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم الحركة الجزء اما انه
مناقض الحكمين الآخرين فلما ذكره هنا هذا محصل كلام الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ان الكلام
على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون الالتفات الملزوم للمدرك الخارجي فما فائدة هذا الكلام
ثانيها ان هذا الكلام كما قرره الشارح يفيد ان المدرك الخارجي مناقض
لا مناقض من التعرض لاشكال ذلك ثالثها ان هذا الكلام كما قرره الشارح يفيد ان المدرك الخارجي
ان تهافت مناقضة صحت شرعا في سلوك طريق البرهان ثالثها ان قوله بل بقي فراغ واجتماع
ما يتلقى على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل فهو والصواب ان لا يكون هذا الكلام على المناقضة
بل هو دليل آخر على استحالة التداخل او جواب على سؤال مقدر عسى ان يرد وهو يقال لا نسلم ان
المدرك الخارجي يستلزم ان يكون لها حالان او حوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء
المدرك الخارجي فلا يجوز ان يكون الاجزاء متداخلة فلا يكون ثمة حركة جاب لو كان
كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وزيادة وجمع فلا يكون الجسم متناهيا وانه محال وانه محال ابطل
المدرك الخارجي ترجيح الرأي بالمطلق فقال بل بقي فراغ فيلزم الالتفات الخلف والجواب وهذا توجيه حسن

هذا الدليل بعد ابطال استحالة التداخل
مطلقا وما ذكره الشارح بعد وجود الاجزاء
سيأتي

[illegible]

تحقيق هذا الكلام ان الحق ان الاجزاء الزمانية لا تنقسم باعتبار اعتبار الملاقاة وعدمه
غير منحصر في الثلثة فان الملاقاة اما ان تكون متحققة او مقدرة فان كانت مقدرة فاما ان تكون واقعة
او لا تكون فان كانت مقدرة واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق الحصر
الثلثة اعتبار وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تحقيقه بيان انه طبيعيا يمين اقترانيا او استثنائيا
كما لو تألف الجسم من الاجزاء لزم احد الامور الثلثة الاول فكل الحق احد ما الحق احد الثاني
الثواني بنتيجة لو تألف الجسم من الاجزاء الحق احد الامور الثواني لكنه منتف فينتج انتفاء
الجزء وهو المطلوب اما الملازمة فتوضيحها ان الحركة موجودة في الحال فيوجد الجزء الزمان الحال
يتجزأ اما الاول فلان الحركة موجودة بالفعل فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل
او الحال لكن الحركة الماضية والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم توجد في الحال لم تكن
موجودة مطلقا هف وان الحال فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة فالاجزاء
فلو كانت منقسمة لا توجد اجزاء معا فلم تكن موجودة كلها اجزاؤها لا تنقطع من المسافة فلا يكون
منقسما والا لكان الحركة اما نصف نصف الحركة الى كل منقسمة وهذا خلف وسيجيء عند
تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو فصل مشترك بين الزمانين الماضي
والمستقبل والحركة لا توجد فيما ليس بزمان فهي غير موجودة في الحال ولا يلزم ان لا تكون موجودة
مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير
موجودة ان اريد بها انها غير موجودة مطلقا فممنوع وان اريد بها انها غير موجودة في الحال فمسلم
لا يلزم ان تكون معدومة مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان الماضي
والمستقبل معدومان فلا تكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستقبال رجاء ان يكون
انها غير موجودة في الآن فهي لا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم وان عنيتم انها غير
موجودة بمعنى انها ليست موجودة مطلقا فالحركة منحصرة في الاقسام الثلثة اما في الزمان الماضي او
المستقبل او الحال اما الزمان الماضي فلان كما لم يوجد في الزمان المستقبل والآن لم يوجد

في الزمان

في الزمان الماضي والا يلزم ان يكون الزمان زمانا آخر وان جاز ره او يكون الشيء ظرفا لنفسه
ان اخر ره واذا لم يوجد الزمان فرض من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الملاقي اذا انحصر في قوة
وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى الكل فعلى الكل قطعا لانا نقول الزمان لو لم يوجد في الحال لزم
وجب ان لا يكون موجودا لخلاف الزمان فانه ليس بزمان بل هو موجود في حد نفسه فعند الكاتب لو
كان الملكان موجودا الكاتب في مكان آخر وهما لم يجدا وتبرز بشيء لا موجود فتبرز او يجد
وليس كذلك بل الملكان لم يوجدا في حد ذاته ولا وجدا في مكان فان قلت الامام لم يوجد
بحيث الاتم على الحركة الماضية هي ما كان حاضرا واذا كانت المستقبلة ما يتوقع حضوره فلو لم
تكن الحركة حضورية لم تكن ماضية والمستقبلة وهذا لا يفيد لنا ما ذكرنا فيقول السؤال عائد
الى ان على تقدير ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال وانتقض والمستقبلة ما يستحضر في الحال
ويتجدد فهم وان عنيتم ان الحركة الماضية ما يوجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان
المستقبل فهو مم لكن لا يلزم منه انه لو لم تكن الحركة موجودة في الحال لم تكن الحركة ماضية والمستقبلة
وفي هذا الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة الموجودة في الزمان الحال ليست ماضية
ولا مستقبلة وهي غير قارة فالاقسام قاطعة لا توجد بحيث اجزاؤها والحق في الجواب ان يقال
الحركة وهي ان كان ماهية بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كان بمعنى التوسط فليس بلازم من عدم
الاقسام ثبوتها بل هو لازم لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع وهم وشبهة
ومن الناس من يمكن ويقول هذا الكلام ليس الا شبهة ههنا مستندكم لان هذا مذهبهم اذ حقيقته
تركب الجسم من الاجزاء لا تتجزى غير متناهية فقد تبين بطلانه فالنظر في سبق كاف في رفع هذا
الوهم فكان الواجب ان يعبر عنه بالشبهة وجوابه ان النظر السابق وان كفى في نفي هذا الوهم
الا ان الشيخ لم يكتف به وكان لم يعتبره بل اعتنى بنفي هذا الوهم خصوصا فلهذا اعتبر عنه بالشبهة
والعجب ههنا ان هؤلاء لا يعترفون بتركب الجسم من الاجزاء لا تتجزى بل يحيلونه ثم يحيلون
لانا نلزم ذلك من حيث لا يدرون فكيف يلزمهم الخصم ذلك ويجوز اليه بطريق الالزام وقال
الشيخ في الشفاء اما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية في الجسم فقد وقعوا في هذا القول اعني تركب

الجسم من الجزء الذي لا يتجزى وذلك لانهم لما قالوا بذلك كان عندهم ان الجسم ليس متناهيا في قبول الانقسام
بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان الانقسام لا يكون الا الى الاجزاء
الموجودة فلا جرم ذهبوا الى استعمال الجسم على الاجزاء الغير المتناهية وهذا هو الذي يعني
من انهم ما وقفوا على حقيقة الجزء اذ جعلوا اجزاء وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا
تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء وهو كما
فان قلت كيف يصح من يقول بالجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام بجواز ان تنقسم بالفعل
وتنتهي الجسم بالقول الانقسام الى اشياء غير متناهية فيقول هذا الاحتمال يمكن المبطل لكن موجود
عند الشيخ فانه لم يعتد من هذا بسبب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود الكثرة في الجسم
لا شك ان الكثرة لا تتألف من الآحاد ولو لم يوجد في الجسم شيء واحد لا ينقسم لم يتصور
الجسم مشتملا على اشياء لا تنقسم بالفعل فان قلت هب ان الآحاد في الجسم اشياء لا تنقسم
الا انه لا يستلزم انها لا تنقسم بالفعل اصلا لجواز ان يكون انها آحاد
وتنقسم بالذات كالعشرة فانها لا تنقسم من حيث انها واحدة وتنقسم بالفعل من حيث
انها عشرة وجود الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة اذ لا معنى للكثرة الا الاشتمال
الى كل واحد منها يكون شيئا في نفسه واحدا من حيث لا ينقسم بالفعل والا لكان كثيرا
نفسه لا واحدا وانما المتقاسم الذي وضعه الشيخ فيه ما هو بعد الحد الاوسط
ولكن تقريره في الحد ان كل ما يشتمل عليه الجسم من الآحاد فهو غير منقسم بالفعل
وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة فكل ما يشتمل عليه الجسم لا يقبل القسمة وهو الجزء
الذي لا يتجزى والآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة والا لكان كل جسم مشتمل
غير منقسم وكل مشتمل على اشياء غير منقسمة فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة والا لكان كل جسم
مشتمل على اشياء غير منقسمة وهو الاجزاء التي لا تتجزى وقد بينا ان الفريقين
الفريق الاول قالوا لو كان الجسم متألفا من الاجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة
المحدودة الا في زمان غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف على قطع اجزائها

الغير المتناهية وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه
اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نسلم ان قطع المسافة موقوف على اجزائها الغير المتناهية وانما
يكون كذلك لو لم يكن للمتحرك طفرة من جزء وترك الاوساط وليس حاجتهم الى التزام الطفرة
في الزمان والحركة عندهم كالجسم مشتملا على اجزاء غير متناهية وان كان محدودين فلا يلزم
ما ذكره قطع المسافة المحدودة في زمان غير متناه بل اللازم قطع المسافة الغير المتناهية
الاجزاء بحركة واحدة غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهية الاجزاء وهم معترفون به
واجابهم الشيخ بانه يتداخل بذلك لان الاجزاء اذا تداخل بعضها في بعض لم يتوقف
قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية وانما استدل لو ثبت بان قالوا لو لم يتألف الجسم من الاجزاء
لانتفى ان يكون الجسم غير متناه في الجزء لان التأليف موجب لذلك وبيانه ان الجسم اما ان يكون غير متجزئ
حتى لا يكون التأليف مفيدا وهو ان قالوا لو كان الجسم مركبا من الاجزاء لا يتحرك فالطرف الاخير من
الرحى اذا تحرك جزء واحد منه لم يتحرك الطرف الصغير جزء واحد والا لكان
وجود الكثير والصغير متحدا او زيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء ليتحرك الجزء الذي لا يتجزى
اقتباسا اول بان الطرف الصغير يتحرك بجزء الا انه يكون ربما يتحرك الطرف الكبير الاجزاء
ثم بعد ذلك يتحرك ثانيا فان قالوا لكن يكون البطء في بعض اجزاء منه حركة السريع ولزم من ذلك
تحريك اجزاء الرحى وانما ان هذه الحكاية مأخوذة من الشفاء والا لنا ما قلنا في الفريق الاول
الفريقان المتفرقة في الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية لما قطعت
بالغاية والتالي باطل بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت غير متناهية لكان يمكن
ان يصل الى النصف بعد ان الى الغير النهاية فالحركة انما تبلغ غاية الى نصفه اذا بلغت الى نصفها
وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها لكن الانصاف غير متناهية والانصاف
الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير متناهية فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اورد هذا الحجة
بنية المقدمات اخذوا يعترضون لذلك مثلا فمن جاء حكى اني رأيت بطيختين
يخرج كان احدهما سريع الحركة جدا والآخر بطيء الحركة بنى الغاية ولم يحصل السريع البطيء اصلا

لان المسافة التي بينهما اكثر من الاجزاء التي يتناهى وعندي ان حصول حركة النطفة ملتفة لان
الوارد انما يكون ان لا يحتاج الى التسريع اللهم الا بملاحظة مقاومة التسريع فيتم فرض الفعل بعد الحركة
المتحركة بالغاية بالساكن اولى واقرب لانه ابعد واغرب ومن قال بالحركة الى الحلق
بعض مطارح النطفة ربما يشير محمد عليها بقول وهي لا تقرع عن فقد القيد الا ما وكيف ما
لا يتناهى والمثل الاول ملتفت ما دون الى الحق فرض وعلى هذا فلا يتمشى من الاشكال
او الشك فالكنى ذا القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم جزءا من المسافة ويحصل بعد
آخر من غير ملاقاة الوسط وهي ذاته قادر والمولى الذي يكون مثلا وهو ان الدواء العظيم
من الرحى والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت لو كانت ميت ويتبين
حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا القطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان مسافة
واحدة وقد يحمل ايضا ان يكون الصغيرة اذا وسطت ان الرحى متصل يلزم منه بعض
ان الصغيرة تتحرك وتقطع طفرة ايضا مع ان العظيمة تتحرك وتسكن طفرة ايضا بعدد واحد
حتى يحصل بعد الصغيرة فلما رأوا هذا المقام تصدى الآخرون للطعن
على الاسلام وكانوا يستغنون القول بالطفرة فاضطروا الى ان يكون الصغيرة
بان الرحى تنفك اجزاؤها عند الحركة ليسكن احدهما ويتحرك الآخر بل يستغنوا كل منهما
انما حركة ليتمكن للسريع بحركته وبالجملة فهي احدى مشاعر الكثرة والآخر مشاعر الحركة
وهذا التقرير فيه وحسن [illegible] هذه مؤاخذة لطيفة لقائل يقول هذا الكلام
مستقيم لان الاسلام انما اعتمد على المقدمات بل بيان ذلك كلام الشيخ وليس حاصل الكلام الا
ان الزمان لو كان المتناهي الكم المتصل لم يكن موجودا بينا كل كثرة ولو كان المتناهي
العدد ولا يوجد ايضا بينا كل كثرة بحقيقة لكن يتصور الزمان بالكثرة الا ضافية وبالمتناهي
وليس يتم هذا مؤاخذة على الشيخ فنقول بل هو اخذ عليه وتوبيخ المؤاخذة ان كل كثرة
سواء كانت متناهية او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها متعين من الاثنين فانه
كثرة لا يوجد فيه المتناهي بالكم المتصل ولا المتناهي بالكم المنفصل فلا يصدق ان الاثنين

لا الا وساط

ان كل كثرة يوجد فيها المتناهي بالكم اللهم الا ان يكون الكثرة في الاضافة فيتم المؤاخذة
هذا ما ذكره بعض شراح اجاب الشيخ بان المقصود ان يتبين ان المراد من الكثرة
وانما قال متناهية او غير متناهية ان يصير جسما من اجزاء متناهية من غاية الاجزاء
حتى يكون جسما في كل جهة فهي كل كثرة يحصل فيها الجمع سواء كانت متناهية او غير متناهية
فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اما الواحد فظاهر واما المتناهي فلان التي
ما يحصل فيها الجمع بالغاية اجزاء ولا شك ان المتناهي موجود فيه واعلم ان الخصوم
الفاضلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد والمتناهي مستند ذكره الى الاستدلال
تقريره كل عدد متناهي هو كثرة لو كان في الجسم كثرة غير متناهية
لكان فيه كثرة متناهية فيها ما لا يكون جسما ازيد من جزء الواحد
او يكون والاول باطل والا لم يكن التأليف مفيدا للمقدار وللمطلوب ان يمنع بطلان التالي
لتجويزه العقد الخلاء وتجويز المنع انما يبقى اذا اريد بقولكم التأليف لا يكون مفيدا
للمقدار العقيدة الخلاء بعض الملازم ان لا يكون كل تأليف مفيدا للمقدار سواء كان ذلك التأليف
من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا لم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من عدم ازدياد
الجزء المتناهي على مقدار الواحد لا يكون كل تأليف مفيدا وان اريد به الجزء الخلاء
مسلم لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف عند النفي ليس مفيدا ازدياد الجمع وجوابه ان
الشيخ ابطل التداخل بعض الامر فعني القائل انه لو لم يزد الجزء على مقدار الواحد لزم
ان لا يكون بعض التأليف مفيدا ازدياد الجمع لكن التالي باطل لانه لو كانت الاجزاء متداخلة
لم يكن ازدياد انما قال بل عين العدد ولا ازدياد يمنع قوله الظاهر ان الاجزاء وان تداخلت
بل المزيد الا انها متعددة بحيث ان التأليف ليس بمفيد اي ليس مفيدا التأليف زيادة
العدد ايضا لان الاجزاء يوجد من الوضع لا تحاد في الحيز فلا امتياز بينها في الحيز ليست قوله

في الجزء لا في الواحد منها لان الاجزاء التي تحدث في الوضع الثاني ليست هي الاجزاء التي كانت في الوضع الاول
وايضا عوارضها لان الاجزاء التي كانت متقدمة في الوضع الاول تتأخر في الوضع الثاني فتكون عوارضها
لواحد منها الا بالنسبة وذلك العارض الذي لذلك الواحد يكون بعينه بالنسبة الى الاجزاء الاخر فلا
اعتبار بعينها اصلا فلا تعدد وغير مجد على المشهور بان لا يلزم ان تلك الاجزاء اذا تغيرت اختلف الجسم
في الوضع ثم تغير بحسب العوارض فان في الجزء الواحد يكون احدها موجودا وعند تغاير عوارضه يكون جسمين
وذلك غير موجود فالاجزاء بالاجزاء وفيه ان الاجزاء ايضا يختلف في العوارض فيختلف الجسم
بسببه ان قطع الجزء الذي في الدورة اذا قطع قطعا ان توجد حدثت نقطة للتقاطع فيه اذا
قاطعها قطر آخر حدثت نقطة اخرى وبحكم هذه النقطة التي هي اطراف القطعة
الاقطار مجتمعة عند المركز متحدة في الوضع فكل منها ذلك بعينه الى الاخرى بحسب العوارض
كلها متقاطعة على المركز الذي هو نقطة واحدة في الفصل المشترك بين سائر الخطوط والفصل
الاحتمالي تحت وحدة الشيء كما تقول هذا كلام في مسند المنع فان ذلك المشترك بينها اورد
لتوضيح المنع لا للنقض فانه لو فرضنا ان ثم نقطة واحدة يختلف عوارضها فلا جواب الا
العوارض في وحدة الشيء فالا جواز اختلف فاحيث التوارد على المتضاد
في العوارض في الاتحاد لعل الاجزاء التي تعدد في الوضع وفي عند فرض المنع بالنسبة لا فان الاجزاء
اذا تغيرت حدثت بالحركة في الوضع فكل من بعض احد الاجزاء الى الخارج هو عارض للاخر وكل جزء
لا احد بالنسبة الى الخارج يكون جزءا آخر وعند امر ذي لا يكون متعددا لا يلزم ان الاجزاء اذا
تغيرت حدثت بحسب الوضع الحركة بحسب العوارض كلها فانه يتبعها في الجانب فهما تكون جزءا
في العوارض الوضعية بالمتعلقة بالاشارة الحسية لا يلزم منه تكون الجزء في العوارض
بجواز اختلافها في العوارض العقلية غير الوضعية والى هذا اشار بقوله والحق من ذلك ادق
قد يقال ان جزء العدد المتناهي لا يكون اذ يلزم جزء الواحد ظهر ان يكون الجزء يتردد بحسب اتحاد الاجزاء

لكن انه

لكن انه يمكن ان ينقسم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل جزء في الجهات التي يحصل الجسم
واذا حصل اولا جزء في الجهات حتى حصل جسما لان الجسم لا يقبل الا ما له الامتداد في الجهات
بخلاف الجزء فظهر الامام ان الضمير في بينهما راجع الى الكثرة ولفظ الجمع يقتضي التعدد فلا يصح
غيره بان يقال وان امكن الامتداد بين تلك الكثرة ويقع غير متناهية في الجهات فان التعدد ان الكثرة المتقدمة
جميعا لو فرض جزء الواحد اقل ما يمكن ان يحصل جزء في الجهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى في الجهة ذلك يحصل
الجزء في جهتين ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في الجهة ثالثة يحصل جزء في كل جهة فيكون جسما هذا الجمل
كان صحيحا الا انه يحتاج الى ايضاح بقوله بلفظ غير ما يشعر على التعدد اذ لا حصول الامتداد
الثلاثة بتوقف على اضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام اربعة اجزاء على ما ذهب اليه بعض المحققين
المتكلمين وذلك فتح بعود الضمير الى الآحاد كما فسره ويضعف الكلام من حيث التعدد والاستدراك
ولقائل الامام ثم من الامام فانه لنسبة بحسب المعنى وان كنت بين الجسم المتناهي الاجزاء والجسم الغير
المتناهي الاجزاء اذ هو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل المنسوبين والجسم المتناهي
الاجزاء وجود الجسم وحاصل ان الضمير راجع الى الآحاد واستخدام الكلام ثم لم يشر بقوله الى
الى الكثرة فاما ان يعود بها الجسم المتناهي الاجزاء ويعود الكثرة المتناهية قبل حصول فان كان
المراد الجسم المتناهي الاجزاء يكون معنى الامتداد النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي الاجزاء ولا
اعتبار النسبة قبل حصول الكثرة وان كان المراد الكثرة قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء يكون
الكلام عليه كما ذكرناه الا ان على الكلام مجازا يستقيم من غير اعتماد الاستدراك اولى واعلم
الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه فرد الامام لانه ما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجزاء
ليس بمتناهي الاجزاء الغير المتناهية وان النسبة الجزئية تناقض الموجبة الكلية التي هي دعواهم
لكن لا يمتنع بذلك بل يتعدد ثبات ان النسبة الكلية التي هي من الجسم المتناهي الاجزاء الغير المتناهية
لا يتحقق هذا الجسم ضمن الكلام في الاجسام الطبيعية فان النسبة الجزئية لا تناقض الموجبة
الكلية لاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجد كثرة غير متناهية في الجهات وجد ما لا نهاية كثرة
متناهية في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء موجودا في الطبيعة والاظهر

ذكرناه لوجهين الاول ان كان في قوله وكان جسم ما فيه بغير قدر والجزء اذا كان ما فيه بغير قدر
لم يجز انما فيه اثبات ان الجسم كان انما تقسمه وهو جسم بكرة وهو غير جائز وهذا الكتاب لتحقيق
واما المعنى فليس يختلف بحسب الصورتين وهو انه اذا كان الكثرة متناهية فجمع فوق جمع الواحد
يكون نسبة جمع الجسم المتناهي الاجزاء الى جمع الجسم الغير المتناهي الاجزاء النسبة متناهية
فهذه النسبة ان كانت اعتبارية لم يجز بناء القياس الاستثنائي وان كانت نسبة
متناهية فانا نبين الباب ان المشاهدة دلت على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناهية
واما ان ذلك لازم من التقدير المذكور فهو ممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم
نسبة متناهية غير متناهية لانه اذا كان جمع الكثرة المتناهية ازيد من جمع الواحد فلا يمكن
ان يزداد الجسم بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء وهي نسبة
متناهية غير متناهية والاقرب ان كان ذلك لانه كان نسبة جمع الواحد الى جمع
الواحد والجمع الغير المتناهي الاجزاء متناهية فجمع فوق جمع الواحد والجمع الغير المتناهي الاجزاء
بعضها الى بعض فيها اثبات ما لم يحصل الجسم المتناهي الاجزاء النسبة جمع الجسم
الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناهية وان حصول الجسم لازم فيما ذكر المتقدم
والجسم من نفسه موصوف بالصفة المذكورة فيكون حصول الجسم الذي هو نفسه كيف وكيف
بناء على ان الامر من اللوازم فان قيل لا حاجة في ذلك الى استدلال الى تحصيل الجمع في شيء الجهات
لتحصيل الجسم فانه يكفي في ذلك ان كان الكثرة متناهية من الاجزاء الجمع فوق جمع الواحد كان
الجمع يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فيكون الذي اجزاؤه متناهية نسبة جمع الجسم الغير
المتناهي الاجزاء النسبة المتناهية الغير المتناهي الكثرة نسبة متناهية اياً متناهية اجاب بان
النسبة الجمعية احد المقدارين من الاجزاء واذا قلنا ان هذا المقدار من ذلك
المقدار ثلثة او اربعة او غير ذلك فانه يصح اذا كان من نوع واحد وكان المقدار
اذا اضيف اليه امثاله يصير مثلا لمضروب الكثرة المتناهية لكن ان قلت ان الخط والا
الخط الى الخط ولا السطح الى السطح فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع الخطوط

ولا السطح

ولا السطح من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع النقط لكن كل جسم فيما يناسب الجسم ما لم يكن جسما فلا يكون
حصول الجسم اولا ثم نسبة وفيه نظر لان الجسم لو كان متألفا من الاجزاء كان الجزء زاد بحسب ازدياد
الاجزاء وكل عدد يعرض من تلك الاجزاء بل واحد منها يكون النسبة الى الكل بالنسبة او الربع او
غيرها لكن ما ذكره فلا احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفائدة في اتمام الحجة به كما ذكرنا ما قوله
هذا استثناء النقيض فليس معناه وانه نفي الاستثناء بل المراد وانه يفيد الاستثناء ويستلزم الاطلاق
لا يسلم اللازم على المذهب فانه زاد كان الجمع يزداد بحسب ازدياد الاجزاء والتالي والنظر وجب
ان يكون نسبة متناهية الاجزاء الغير متناهية الاجزاء النسبة متناهية وهو نقيض التالي
كما استثنائه انما يصح لو كان جمع الورق وليس كذلك فالصواب حمله على ما سبقت الاشارة
اليه تنبيه السبب في ذلك الظاهر ان التنبيه على ان الجسم حصل بناء نفسه فانه لو لم يكن متقدما
لكان الحاصل منه متقدما اما متناهية او غير متناهية وهو ما بطلان بالنظر الى ما بينا فانه قلت
انما ثبت بالنظر السابق ان الجسم ليس له حاصل اياً ما لا ينفصل عليها فلعل الشيخ جوز ان يكون
له حاصل اياً ما يقبل الانفصال ولا يلزم ان يكون متصلا من نفسه فيتصل المطلق هذا الفصل
ان بعض الاجسام متصل بنفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فوجب ان يكون وجود جسم ليس
له حاصل وهذه الجزئية لانه كان الجسم الموجود متصل بنفسه والا لكان له حاصل
الرمال ينفصل فانه لو كان له حاصل الرمال ينفصل لكان حاصلا كرمال الموجود اتفق الشيخ
ما ثبت ان الجسم يمكن ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى متناهية وغير متناهية ثبت ان الانفات
الممكنة غير حاصل في الجسم لانه لو حصل جميع الانفات مات الممكنة في الجسم فانه جزء ان لم يحصل الانفات
وجود الجزء الذي لا يتجزى وان حصلت الانفات فلم يحصل جميع الانفات مات الممكنة والمقدر
وقد ثبت ان جميع الانفات مات الممكنة في الجسم غير حاصل فانا ان لا يكون في الانفات مات
حاصلة فيكون الجسم الموجود متصلا او يكون في من الانفات مات حاصلا فذلك الانفات
يكون الرمال ينفصل الانفات بل الى ما يقبل الانفات او هو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام
بناء نفسه غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم اما اذا اعتبرنا الجسم

المفرد فالازم ان كل جسم مفرد متصل بنفسه كما بيناه وحيث اعتبر التشارك الجسم المفرد امكن
ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثبت ان لا يكون الاتصالات
الممكنة بحاصل بين الجسم المفرد بل ثبت ان كل جسم مفرد غير متصل بالفعل فما وجه العدول
ابانة الكل عن نفي كل واحد لما اثبات الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد هذا
الفصل مقدمتين الاولى ان الجسم يجوز ان يكون مؤلفا من مقادير غير متناهية الثانية
ان يكون لكل جسم مقادير متناهية اما بالفعل والاولى مبرهنة والثانية غير بينة واعتبر بينة
الاولى لا يجوز ان يكون في الثانية لبس بحيث ان يكون اورد الخطابة اعتبر الاحكام بل هي
الفائدة فرد واحد منها في الامام اما ذكر القصد الاولى لا يجوز ان يكون الفرض بحيث
ان لا يكون في الثانية لبس بحيث ان لا يكون لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية يقتضي ان يكون
اما تركيب الجسم من اجزاء متناهية فلا يقتضي ان يكون اما في الجسم اكثر فقط واما في الامام
البسيط فلا يمكن الاقتصار عليها اجزاء فلا لزوم لم يقل بحيث ان لا يكون لبس بحيث يكون
الجسم من اجزاء متناهية اما لم يقل لو كانت تركب الاجزاء فلا يلزم الاتصال ثم كيف الشيخ
اعتبر فيها ان يكون لا يجري بعد الامام قوله الى ما لا ينفصل واما الفصل الثاني الجزئية فلا
ابطل الموجبة الكلية ثبت ان له الجزئية واما ان المطلوب في نظر الشيخ وان ذلك لا يعني
احدى مقدمتيه وهي الجزئية الاولى فظاهر فانه لما ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية
ان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية ثبت ان بعضه لا يشتمل على اجزاء غير متناهية
لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون بعض الجسم عديم المقادير وقد نظر لان المهملة مرفوعة الجزئية
الجزئية لا تقتضي ان يكون الجزئية لازمة للمقدمة المهملة في الجزئية لا يطرق الاتصال بل يطرق
آخر وهو انه لو لم يصدق في بعض الاجسام عدم المقادير لكانت كل جسم مشتملا على المقادير
اما على المقادير الغير المتناهية فلان الجسم ليس له مقادير غير متناهية وهي المقدمة الاولى
اما على المقادير المتناهية فلان بعض الجسم ليس له مقادير متناهية وهي الجزئية فظهر صدق
الجزئية من المهملة والجزئية لانا نقول الامام لو كان كل جسم مشتملا على مقادير لكان كل جسم

اما

مشتملا على

مشتملا على مقادير غير متناهية واما كل جسم مشتملا على مقادير متناهية فان من الجائز ان يكون بعض
الاجسام مشتملا على مقادير غير متناهية وبعضها على مقادير متناهية وح لا يتم التوجيه فان قلت
قوله ولا لكن جعل اللازم جزئيا اشارة الى جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان
كانت مهملة الا انها كلية بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية الجزئية لا يكون الا جزئية
منفردة وكان القضية الاولى كلية بمعنى الامر وكذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا شيء
من الاجسام يتوقف على اجزاء متناهية بالجزئية والاولى في نفس الامر كان الاستنتاج مما المعلوم
بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا وان كان في كلتيهما لا تعارض المقدمتين
سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج من الموجبتين المعدولتين الكليتين في نفس الامر
اعتبر النتيجة موجبة لا تعارض النتيجة اما هو قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى
لا يفيد اتصال بعض الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى
فاما ان يشتمل على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء تقبل التجزية واما ما كان بعض الاجسام
متصلا بالفعل ويمكن ان يعني اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة
وهي بعض الاجسام وذلك يكفي في غرضه فان غرضه من هذه القضية اثبات
الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض الاجسام وح
يثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيجيء وعلى تقدير ذلك شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا
اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان في المطلوب فذكره الامام عليه سوى الاوجه
تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بمركب من اجزاء لا تتجزى ثبت ان الجسم في بل الاتصالات
الغير المتناهية ولما ثبت ان الجسم ليس بمؤلف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول
جميع تلك الاتصالات بالفعل وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المقادير لان كل
جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واما ما كان بعض الجزئية
اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلان انقسامه اما ان ينتهي الى
جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الاتصالات الغير المتناهية بالفعل

هذا وجه آخر لبيان الجزئية

وهو محال وإن انتهى إلى جزء لا ينقسم بالفعل فإما أن لا يكون قابلاً للانقسام وهو المطلوب
أو لم يكن الجسم قابلاً للانفصال بانفصال الغير المتناهية وإما أن يكون قابلاً للانفصال
هو الجسم العديم المفاصل فقد بان أنه إذا كان الجسم قابلاً للانفصال بانفصال الغير المتناهية
وامتنع حصولها بالفعل لوجوب وجود جسم عديم المفاصل فلم قلتم أوجب إمكان وجود
جسم وجاب أو لا بأنه يجوز أن يكون المراد الإمكان العام وهو لا ينافي الوجوب
وثانياً لا نسلم امتناع حصول جميع الانقسامات الغير المتناهية وإما كل واحد
الانقسامات فهو ممكن لا واجب ولا ممتنع وكل جسم لا يمكن أن يكون
عديم المفاصل بل يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون لا يلزم الجسم الا الخارج وشيء
من هذين الجوابين لا يصلح أن يكون جواباً لسؤال الرازي لأنه لم يثبت
صحة كلام الشيخ حتى يصحح الجواب بل استكشف عن حكم انفصال الأعراض
الإمكان مع أن اللازم وجود جسم عديم المفاصل فإن الظاهر أنه لما سلك الوجوب
ثبت الإمكان إذ الإمكان في مقابلة الوجوب قوله إن امتناع الفك ليس بمنافٍ
يتعلق بانفصال عرضين أيضاً فإن الجسم إما أن يقبل الفك أو لا فإن قبل الفك فهو
ينفصل إما بالفك أو القطع وإما بانفصال عرضين وإما بتوهم وفرض وإن لم
يقبل الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك إلا أنه ينفصل بانفصال عرضين وبالوهم و
الفرض فالجسم ينفصل بأحد الوجوه الثلاثة وبالوجهين لو امتنع الفك واعلم أن
انفصال عرضين إن لم يدخل في الوهم والفرض لم يحصر الانفصالات في الثلاثة
المذكورة في أول الفصل وهي إما بالقطع والوهم والفرض فلم يكن ما قلتم موجب
بالتمام وإن دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على أنه لو
أوجب الانفصال في الخارج فحين أن الجسم يوجد في الخارج جواز أن يمتنع أن يكون
يكون منه شيء أبيض وشيء منه أسود أو يكون شيء منه ملاقياً لجسم آخر أو
موازياً أو محاذياً وشيء منه لا كذلك يلزم انفصال الجسم بالانفصال متوالية

بالفعل في

بالفعل في الخارج ضرورة أن كل جزء طاق بأحد طرفيه غير ما يلابسه بطرفه الآخر لا يقال إذا
كان بعض الجسم أبيض وبعضه أسود فلا ريب أن ما يحل فيه السواد هو ذلك الجسم وما يحل
فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين بالفعل الآخر لأنا نقول المغايرة إنما هي باعتبار
اختلاف العرضين وإما بالنظر إلى ذات الجسم فلا انفصال فيه أصلاً ومن حكم بأن ما دام
واحد من نفس الجسم بعضه يصار ما يمكن في الخارج ثم إذا زال السخونة مثلاً ما دام
واحداً كان أو بأن جسماً واحداً وقع عليه آخر فيه ضوء أو لا في جسماً آخر شيئاً منه انفصل
قسمين متميزين كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال الضوء والملاقاة صار جسماً واحداً
أو بأن جسماً ذا بحركة في مسافة انقسم المسافة بحسب مسافات كل جزء من الحد وذو الوهم
وإذا لا يوجب الانفصال الا فرض الفرض بل العقل لا يجب نفس الا مرض الخارج نقل عليه
الشيخ قول الشفاء بعد ذكر الذي في اختلاف اختلاف العرض بعض دون بعض حتى إذا
زال ذلك العرض في ذلك التخصيص مثل جسم بعض لا كله أو ينسخ الكل فيفرض
له بالبياض جزء إذا زال ذلك البياض زال الافتراض والفرض في الأوهام
أن اختلاف الأعراض يوجب الانفصال في الخارج وقرن القوم ذلك بجوهر الهيولى
وقع في كلام الشيخ أن تجويز مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فإن المراد
مجرد الوهم والفرض حتى أن الفرض يوجب الانفصال تارة منفصلاً وفرض في الجسم
شيئاً دون شيء أو رفع بحسب الغير كما إذا تميز باختلاف الأعراض وأما
ذكره في قاطيغورياس الشفاء من أن اختلاف الأعراض يوجب الانفصال بالفعل
وهو أيضاً لا يستلزم الانفصال الخارجي فإن المراد بالفعل ليس فعل الوجود
في الأعيان بل ما هو أعم وإذا كان الاختلاف سبباً لانفصال الأعراض لم يوجب
الانفصال بالفعل ولكن في الفرض وتقريره قال ما يلزم أن الاختلاف يفيد
الانفصال الخارجي إذا كان الأعراض سارية بين كل شيء البتة لوجوب الموازاة
بين محل السواد ومحل البياض وإما الأعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة

قوله لا يلزم من اختلاف الأعراض انفصال الأجزاء

قوله لا يلزم من اختلاف الأعراض انفصال الأجزاء

قوله لا يلزم من اختلاف الأعراض انفصال الأجزاء

غير غير الجسم

فهي لا يفيد الا انفصالا في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض
كذلك يحكم بان المحسوس والمعقول غيران وكيف يتصور هذا الاختلاف انفصالا خارجيا
لم يكن بين المتصلين افتراق في ذلك وقد علمت ان ما وجد في بعض نسخ الاشارات
واما باختلاف عرضين قارين كما في البقعة او عقل غير بعد اختلاف الوضعين سواء كانا
قارين او غير قارين ثم اعداد العقول الوضعية حيث يكون مكان على مذهب من يعتقد الطبيعي
فالصواب ان يقال الانفصال اما في الكاتب كما في الحك والقطع او في الوهم اما بواسطة
شيء آخر كما باختلاف الوضعين او لا بواسطة شيء كما بالوهم والفرض وقد عرفت ان
الجسم لا يتألف عن آحاد لا تقبل التفريق وهو قابل للالتئام فاما ان يكون قابلا لالتئام
متناهية او قابلا لالتئام غير متناهية والاول باطل والا لانعدمت العناصر آحادا
غير قابلة للالتئام وقد ظهر بطلانه فان ما علم بالبديهة بطلانه فكيف يمكن
يكون قابلا لالتئام غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلا لالتئام الغير المتناهية
الحكمية فان مقتضى الدلائل المذكورة ليس الا الالتئام الوهمي فمن البين ان الوسط
والطرفين لا يقتضي انفصالا في الكاتب بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الالتئام
الغير المتناهية باحد الوجوه الثلثة على الاول الواجب هو الغير الوهمية فلزم تخصيصها
بالذكر ثم لو زعم زاعم ان يقبل الالتئام بالغير المتناهية الحكمية فلا بد من دليل الاول
فلنا من الجانبين ان يكون قابلا لالتئام بالغير المتناهية الوهمية ولا يكون قابلا لالتئام
الغير المتناهية الحكمية على ما هو مذهب بعض الطبيعيين وسيأتيك الدلائل على بطلانه
بعد هذا ايضا بما ذكرناه من اختلاف الاعراض

قد حصل من الدلائل المذكورة
مساق الحديث انه لا يستبعد عن عقيدة متقن الالهي لا ارتياب في ان الجسم مجموع
بسيط فيما بينها هل هو مجرد الجسم البسيط اذ يشبه ان الجسم الطبيعي وكيفية تركيبه فيه من الجسم
التعليمي يستدل على الطبيعي وبينهما ان الاشكال اذا توردت على الجسم الواحد
كالشمعة الواحدة يحمل تارة كرة وتارة مربعا والماء الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف

طرفه

طرفه فلا يخفى ان ذلك الجسم الذي يعتبر مع اختلاف الاشكال الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان
له تخشن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك التخشن ويحصل تخشن آخر اصغر منه مع بقاء الجسمية بعينها الا
ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر زائل يختلف وهو الجسم التعليمي
هذا وانما يتم لو ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة بعضها لكن الثابت هو ان
ان الجسم الموجود متصل بعضه في بعض لا يكون شيء من هذه الاجسام الخمسة الا وكيف
اختلاف اشكاله الانتقال الاجزاء من جهة الى جهة اما الجسم الموجود فلا يختلف اشكاله
المتقدم فانه قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي متميزة في سائر الجهات
ثم جهة الانتقال من تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها الى كل الجهة يعني بعض السطح
لانه تعالى ان ينتهي منها جهة يبقى امتداده في جهتين وهو السطح وانه ايضا لا يبعد ان ينتهي
غير النهاية بل ينتهي في انتهاء جهة ينتهي بعض امتداده في جهة اخرى وهو الخط وعند انتهائه
النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح وهو يفنى عند الخط والخط عند النقطة فلا يكون السطح جزءا في
الجسم التعليمي ولا الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد علم ان النقطة لا تنقسم
ان يكون بل عارض لها من حيث انتهائه واذا عرفت هذا فنقول قد ثبت ان الجسم الطبيعي متصل بعضه
قابل للقسمة بغير نهاية لزم ذلك ان يكون الجسم التعليمي كذلك ضرورة انه يتقوم بالجسم الطبيعي
وان يكون السطوح والخطوط كذلك لانها عارضة له وقد منع ذلك ان الاقسام الى ما يوجب التقاطع
الحالي لو كان من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليست كذلك والقسمة الى هذه
المقادير غير لازمة لما قد بان من ان الاختلاف الاعراضي لا يوجب الالتئام الخارجي
ان يكون الحق ان يشتمل على الاجزاء ويكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا الاجزاء لا اصلا لم ذلك
ما علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل بعضه بغير مختلف للالتئام بغير نهاية وما كنت علمت ان
هذه المقادير كلها متصلة في انفسها مختلفة بالنسبة الى الغير المتناهية وكذلك الوجه ان
يقول عما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ما هو ثابت احتمال الفوق والتحت
واراد به الملازم فقال عما علمته من حال احتمال المقادير بل في حال احتمال الجسم بغير نهاية

الحركة والزمان دون الآخر وهذا لا يستقيم لان الحركة والزمان كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف
على العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير وهو يثبت بعد المقصود من الفصل انه لما كان
الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان تكون الحركة والزمان ايضا قابلين للانقسامات
الغير المتناهية لان الحركة والزمان لا ينفك عن متصلة غير متناهية بالعقل حتى ان كل قطعة فرض من المسافة
فرض فيها زمان قطع فيه الحركة وفرض الزمان فالحركة التي نصف المسافة نصف الحركة التي كلها وكل الحركة
التي ثلث المسافة ثلث الحركة التي كلها وزمان الحركة التي نصف المسافة نصف زمان الحركة التي كلها
وهكذا الى الثلث ثلث كلها ان فرض المسافة قابلة للقسمة الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان
قابلان للقسمة الغير المتناهية فان قلت ان اريد بالحركة ما هو بمعنى القطع وبالزمان ما هو
مقداره فهما امران لا يوجدان الا في الوهم فلا يكون الحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد
بالحركة معنى التوسط وبالزمان قدره فهذا ان لا يطبق على المسافة وعلى قطعه
انما هما فضلان عن الانقطاع بانقطاع المسافة فمقصود المراد معنى القطع وحده اذ هو
اشارة اليه بقوله وذلك لتطابقهما في العقل فلكنهما اعتبرا ان في العقل لكن يحكم
العقل بانه اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لان القطع
اذ هما موجودان معا فيه بل في الخارج يلحقه ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونان
معا بل يكون احدهما مستقبلا والآخر ماضيا فرارا بانه لا يحصل شيء منهما في الوهم الا اذا كان
في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره وعدم استمراره في العقل هذا الامتداد
فحصول هذا الامتداد عند الذهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر
الغير القار في الخارج وبحسب البحث عن احوال القطع انما نذكر ههنا ان الحركة
والزمان امتداد ان متصلان ظهر ان انقسامهما اي الى الماضي والمستقبل والى الابعاد
كان الى حد مشترك بين الماضي والمستقبل والحد والمشترك بين المقادير لا يكون مقدارا
فان الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا انضم خط كان الحد

المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التقسيم تنصيفا وبزيادة ما زاد ولا يخفى ان الحد
المشترك بين الماضي والمستقبل فان من الحال الذي هو متوسط متقدم بين المتوسطين ولا يجوز
مشتركا بينهما لانا نعقل الآن اذا كان غير قار الذات لا يكون الا مجتمعا في الوجود
فرض فيه قسمة يكون احدهما متقدما والآخر متأخرا فلا يجوز ان يكون الزمان الا المتقدم والمتأخر
والماضي والمستقبل وعند هذا ظهر فساد ما ذهب اليه الامام حيث قال وجود الحركة في الزمان
قد ثبت ان الحال الذي بين الماضي والمستقبل الآن الحركة انتهى المقصود من هذا الفصل اثبات الجوهر
قد علمت ان الجسم مقسم الى حد فرض فيه فما ان يكون الجسم مجتمعا بل الجوهر الا انه اذا لم يكن
ان يفرض فيه ابعاد متناهية فما ان يكون فيه ابعاد بل الجوهر الا انه اذا لم يكن
وتقبل الانقسام وهو جوهر فقد ثبت المطلوب كما هو ظاهر ويستفاد من ان الجسم لا ذلك
المتصل والبسيط فرضه لا تركيب فيه البتة وقد خفي على من ذهب الى ان الجسم
الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها هو الهيولى وما يتخيل ان الاجسام
بسيطة عند افلاطون وابن زرعة وغيرهما اثبات الجوهر بالصورة على مذهب الشيخ واما
جوهر فرد عند الاقدمين والمتكلمين فالفصل اثبات الجوهر بالمقدار هو الكمية
الكمية المتصلة اصطلاحا والشيء يقال بالاشتراك على ما يشمل ما بين السطوح وعلى الامر الذي
يقابله وقد يقال الحد الى خط الحد وقد يستعمل على ما يشمل ما بين السطوح اذا كان
سطحا الاتصال وهو خط الحد او الامر الذي يقابله وقد يقال الحد على ما يشمل
على الاشتراك على ما هو ما بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصل الخط و
السطح وعلى ما يقابل الوسط الحد الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو ما بين السطوح
لا ما بين السطوح انما هو والجسم الطبيعي فالاولى ان يكون الحد
الذي هو ما بين السطوح حتى يستعمل المقدار الى الجوهر انما المصدر الى الامر المصدر
التحقيق في التعريف ما بين السطوح واما المتصل بين السطوح الجسم التعليمي فالحد
عليه ايضا على خط الحد الا على الخط والاتصال ايضا قال الشارح ان الحد هو ما بين

الخاص وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض له ان يشترك فيه اخر وهذا الحد المشترك بين الشيئين
هو ذو وضع يكون بينه وبين الحد بعد ما بينه وبين الآخر وفي الكلام انه يكون بحيث اذا فرض انقسام
بحيث يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض انقسام الجسم بحيث يحدث سطح وهو حد مشترك بين
قسميه او فرض انقسام الخط بحيث يحصل خط مشترك بين قسميه اذ فرض انقسام الخط بحيث يحصل
غير منظور اليه وهو الحد المشترك بين قسميه والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم بفصل
ولكان ملحوظا كان اطلاق المتصل على الاتصال غير ملحوظ
الجسم التعليمي متحدا على اطلاق المتصل على الصورة الجسمية
بهذا الاعتبار على الصورة الجسمية
وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق عليها المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكانت
الصورة قد ذات الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال على الصورة
ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم وثالثها الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة
اطلق المتصل على الجسم لانه ذو اتصال وانما يطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة
الجسمية بتوسط تلك الصورة وهي الجوهر بدرجة وهو كون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه بالعرض لكن
لما لازم المعنى الاول ملازمة ضرورية اكتفى به وانما قدم قول الشيخ اريد به الكم لا الكم
المتصل والاتصال المتصل بعده ذكر ثلثة امور كما هو جنس الجسم التعليمي والمتصل فصل له
يفصله عن العدد والمنفصل فصل آخر يفصله عن الخط والنقطة فيكون الجسم التعليمي
فكانه قال قد علمت ان الجسم التعليمي قائم حده مقامه وكان سائلا يقول المتصل
اعم من المنفصل وقد تقرر في صناعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما الوجه عدم
اجابته بانه لما حاول تفهيم ما يتميز به عن القائلين بالجزء وكان المنفصل عندهم اخص
قدمه لان الاعرف قد يشتبه بالغريب فلما علمت كيف وقع علمت ان الجسم مقدار
منفصل وما علمنا ذلك فما قبل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر قبل لانه ثبت
بالبرهان ان الجسم متصل واحد لا شك في كونه ذا كمية وتخانة فهناك كمية متصلة
فان قلت سلمنا ان هناك كمية متصلة بخلاف الجسم التعليمي لم لا يكفي ذلك في علمنا بانا

لجسم

بالجسم التعليمي انما كان كذلك لو علمنا مغايرته للجسم الطبيعي فانه لما لم يعرف مغايرته اياه لم
لم يكفي اثباته والالزم اثبات الشيء لنفسه لكن ما علمنا ذلك فيما قبل فلما لم يصح قوله وقد
علمت اجاب بان من الواضح البين ان الجسم جوهر وهذه الامور اي الكم المتصل المنفصل
اعراض غير البين الواضح انه مغايرها والجلي الواضح في موضع المعلوم وكانا كما قد
علمناه فيما سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شأنه الجسم التعليمي آخره
متعلقا بكانه زيد الخام الكلام دونه لا يتم هذا التوجيه مع انه مشتمل على اسناد ما لم يحصل
تام لان الكم المتصل المنفصل على تقدير انهما اعراض الجسم كيف يكون عرضا فاثبات المغايرة
بعرضيتها مصادرة على المطلوب الوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية الجسم اوضح من
وكونه ذا الجسم التعليمي امر غير جوهري يحتاج الى جوهرية ومن المعلوم بالبديهة المغايرة بين
الشيء وبين فصله لانا نقول هذا التوجيه مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد
لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في قوله وكونه شيئا من شأنه لا يخلو اما ان يكون
بانيا لكون بيانا للمغايرة واما يعني فلان الجسم التعليمي عرض واما الموضوع الوضعي لا يكون
فصلا جوهريا وايضا فصل الجسم فيما سبق كان هو القابل للابعاد والآن هو ذو الجسم التعليمي
تكلم بين القولين وقد سمعت كلامنا في ذلك والاصوب ان يقال لما علمنا ان الجسم متصل واحد
بالنفس وعلمنا بتبدل الاشكال عليه علمنا انه بعينه جوهر منا ان هناك امرا باقيا وهو الجسم
هو الجسم التعليمي فكان علمنا بانتقال الجسم كافيا علمنا بان الجسم التعليمي بحيث علمنا ذلك
فقد علمنا هذا الامر بهذه المقدمة لا دخل لها في الاستدلال الحكم مستدركة لانا نقول كما ان
المطلوب في الدليل ان في الجسم شيئا غير صورته الجسمية كذلك مطلوب منه ان ذلك الشيء غير صورته
صورة اخرى الجسم التعليمي وذلك يتوقف على ان يكون تعليميا وانه قد يعرض له الاتصال
والانفكاك في الاجسام لفظ الجسم جزئية واما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا
يعرض له الاتصال كالافلاك وفيه نظر لان قد يكون تعميم الا بعض الاوقات لا بعض
الحكم في الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الاتصال في بعض الاوقات لا ان بعض الاجسام

يعرض له الانفصال ولا يعرض له الاتصال ايضا لا يعرض له الانفصال واقول الوجه في ذلك
ذلك تنبيها وبهذا البرهان كما سيجيء بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال
بل ذكر الانفكاك ايضا والانفكاك ليس يقبل الانفصال الا بتكلف ثم قال والصواب انه انما
جعل الكل جوهرا بالان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال والا لحصل جميع الانفصالات
بالجسم بالفعل وارتفع هذا الانفصال بان قد يفيد فرضه الكل وتحقيقه ما ذكره ايضا
بهذا الكلام ان الجسم متصل واحد في نفسه قابل للانفصال فاذا فرض الانفصال فلا شك انه
لا يبقى تلك الهوية الاتصالية بعينها بل تبطل وتحدث هويتان الاثنان اتصاليتان ثم اذا
اذا اتصلتا وبطلتا حدثت هوية واحدة اتصالية فلا بد هناك من ان يكون هناك الهوية
الاتصالية تارة والهويتان الاتصاليتان اخرى وهو غير الا ان من اثبات هذا الكلام
بجواز ان تكون الهوية الاتصالية قائمة بهذا ويقوم وتحدث هويتان اثنان وصفان
وتحدث هوية واحدة اتصالية كما يقول به الطبيعيون فالكل وتمام تقريره هذا الاشكال ان
الهوية الاتصالية التي يمكن ان يعرض فيها الانفصال متواطئة على ما زاد فيكون مختصة بذاتها
والمختص بالذات يجب ان يكون قائما بذاته وكان منه مجاورة ووجود التفصل عن هذا الكلام
انه اذا انفصل الجسم المتصل الواحد بين متصلين او اتصل جسمان واحد فلا يمكن ان يتحقق هذا الكلام
ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان آخران والا فما بالكلية وحدث متصل واحد
لا غير فاندرك بالضرورة بين انعدام الجسم وانفصاله متصلين وبين انعدام
اتصالهما فاذا وجب ان يكون هناك امر موجود باق في الكل وذلك الامر ليس هو نفس الهوية
الاتصالية والهويتان الاتصاليتان لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون امرا وراء الهوية
الاتصالية يتوارد عليه الهويتان الاتصاليتان فدقيق النظر هو الذي اوجب
تكون المختص بالذات مستقرة قائما بنفسه لا يتحقق هذا الشرك الا ان يقال على ما يفيد القول بالانفصال
الجسم من نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الواحد بين متصلين فلا يخلو اما ان يكون مادة
هذا هو مادة ذلك او لا يكون فان كانت بل ان يكون شيء واحد بالشخص موجود في

موصوف بالجسمية بين ان يكون مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكونا اثنان
موجودتين في ذلك الجسم المتصل لكن يكون مشتملا على الجزء بالفعل وقد فرضناه متصلا من
نفسه هف وما ان يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم
المتصل بانعدام اتصاله وهو انعدام الجسم بالكلية لان مقومات المادة شخص الجسم
هو عند الانفصال لكنه ليس بواحد ولا مستند وفي ذاته قابل بالتوحيد واحد عند الاتصال
الواحد ومستند وعند الانفصال اثنين وان ثبت هذا والتقرير فنقول لا نم ان كان مادتين
لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على الجزء بالفعل وهو
يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل وتعين الشيء لكل منهما موجودتان فيه مادة وصورة
بالاتصال الواحد لا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه جوازا ان قلنا بان الجسم غير مشتمل على
الاجزاء بالفعل وان ذهب قائل بالاشتمال على الاجزاء كان الاتصال عبارة عن اجتماع الاجزاء
وانفصاله عن تفرق الاجزاء والا فمن ثابت في الحالين هو الاجزاء لا يشك بانه
يجوز لا صورة فقد ظهر ان مدار البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكر هو ان الجسم
المتصل بنفسه قد يعرض له الانفصال لكن يمكن الانفصال قبل حدوث الانفصال وهو
قوة الانفصال لكن الجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصالية ليس لها قوة الانفصال
اتصاف الشيء عما يلزم فانه هناك امر وهو الهوية الاتصالية وهو قابل الانفصال والانفصال
الهوية تتوارد وتعلم ان المتصل بذاته غير قابل للانفصال الا بالانفصال الا وهو المتصل بذاته
الصورة والجسمية فانهما متصلان بذاتهما الا ان يكون ثم التعلق على ما عرفته في الهوية
ذلك الا متوارد الشاهد الى الهوية الاتصالية والشيء يمكن ان يعرض فيها الانفصال
الباقية عليها مع توارد وخلاصه وتوقف الجسم والتعلق الذي هو ايضا متصل بذاته
كان الزمان على اثبات المسمى الحال فانه لكن يتحقق لما كان في الجسم قوة الانفصال عدم
التعلق ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة الانفصال والاتصال الا
ان الجسم حلا على الصورة والجسمية اذا لم يكن ان في الجسم شيئا غير الصورة والجسمية الا ان

ذلك الشيء غير مقصود له والامام لم يرد اثبات المغايرة بين الهيولى وصورة القوة بل اثبات
بين الهيولى والصورة وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الواقع
انا لا نسلم ان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون الهيولى بل يجوز ان يكون هو الجسم التعليمي
وانما قلت لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا لان القابل بالجسمية لا يجوز
يكون نفس المقبول والا لزم ان يقبل فيما قبل هو انه قد يقبل الانفصال بل قد يوصف
الانفصال وانما قوله فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول الكلام الثاني حين
بيان ان المقبول هو الانفصال وهو انما لا اثبات المغايرة بين القوة والوجود بل اثبات
المقبول هو المنفصل فيهما ساقة والجواب عنه ان الانفصال اذا اطرأ فالمقبول
ليس نفس الانفصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل المقبول بالجسم الاصلي
الكلام ان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند الانفصال الا الصورة الجسمية
الذي هو وجودها وصورتها الجسم التعليمي اما اولا فلانه مثال الصورة الجسمية
جميع اقطارها حتى كانه قابل لها واما ثانيا فلان الجسم التعليمي قد يوجد على الصورة
الجسمية وهي كما ان الصورة توارد على الهيولى وهي بعينها وصورة بل ينفصل على ان
انما عني بالمنفصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به الجسم التعليمي لكان على صورة
ويبقى بلا معنى وانت خبير بانه اذا تم لو كان المقبول هو المنفصل بذاته لكن المقبول
هو الصورة الجسمية حتى الانفصال والمنفصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا
من كون المقبول الصورة الجسمية على ان يكون المنفصل بذاته الصورة الجسمية
الامام حيث امر ان احدهما ان قوله فاذا قوة هذا القبول الخ بيان تحقيق في مذكور
ذلك القياس وثانيهما انه وان كان حقا فان قوة المقبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة
اثبات المطالب ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يوصف له الانفصال والقابل للانفصال
الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال حتى غير الجسمية اذ بيان المغايرة
بين قوة قبول الانفصال وغيره والجواب عن الاول ظ عن الثاني ان اثبات

الهيولى

الهيولى يمكن ان يكون المقبول لانا اذا قلنا الجسم يوصف له الانفصال فانما يمكن اثباته بالمطابقة
لو استند عن الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود
اما اذا بينا ان قوة قبول الانفصال مغايرة لنفس الانفصال فهذه القوة امر موجود
يستند عن محله ويليق هو الانفصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى وفي الشرح اما ان قوله
فاذا قوة هذا القبول يتحقق في مذكور بالقوة فلا احتياج الى الالتزام لتقوية هذا
التقرير اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظ وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذا تحقق اما
انا لا نسلم لا يحصل لوجود الانفصال فيه كيف لان الانفصال ليس عند ما فصل عدم ملكة بل هو
الملكة سلمنا حتى من الوجود لا يبقى لا نسلم ان الانفصال عدم الاتصال عدم ملكة بل
لا معنى له الا انه زوال الاتصال الجسم فلا يستند على محل موجود لانا نقول قد تبين في سبق ان
انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة بل هو انعدام الاتصال من شيء
ذلك المتصل من شأنه الاتصال فلا بد من امر كان موصوفا بالاتصال فيكون موصوفا بالانفصال
وقد بينا ان المغايرة بين الوجود والقوة فظ فيه ان احدهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل
الاحتياج الى الهيولى ان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من الاجسام
لقوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون الهيولى موجودة بالبرهان كلها وفيه
تعطيل لو كان المراد ذلك لكان السؤال الثاني ان هذا الانفصال غير موجبين على ان يثبت
الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس كل جسم له قوة الانفصال الانفكاكي
والتفصيل ما ذكرنا ان الانفصالات ثلثة الفك واختلاف الوضعين والوهم
والفرض فالانفصال الانفكاكي لما كان دائما لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء
آخر هو الاتصال قابل له وهذا الانفصال بحسب الجسم فهو ليس بمنفصل في الخارج فلا
يستند عن شيء موجود في الخارج بل في الوهم والكلام لا اذ ثبت ان الانفصال الوهمي مستلزم للانفصال
الانفكاكي ولم يثبت بعد وما اختلاف الوضعين فان قلت انه يوجب الانفصال في الخارج
لو ثبت الهيولى وان قلت الفائدة الثانية انه لو استدل بعض الانفصال على وجود الهيولى

يسبق الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف الامكان الانفصال فانه كما وجب
وجود الهيولى حيث وجود الهيولى قبل الانفصال ايضا وهذا الى آخره ان لو كان الاستدلال
بالامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة الانفصال فربما يسبق ايضا الى الوهم ان الهيولى
موجودة حال عدم الانفصال فقط على انه لو لم يكن ثبات قوة الانفصال على الهيولى
بين قوة الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال فاذكره ان شاء الله تعالى
يعطى الاولى فائدة الاولى ويبقى السؤال باقيا كما كان واعلم ان قولكم فاذا قوة هذا القول
مشتمل على ثلث مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال وثانيها
ان قوة قبول الانفصال غير وثالثها ان قوة قبول الانفصال غير المقدار والصورة
الاولى ودرن فرضنا ان الباء دخلت في الاستدلال الا ان المقدمتين الاخيرتين لا دخل لهما
فيه اصلا بل لا طائل تحتهما وتحقيق الشرحين انهما بالتفاوت فيه توجيه المقدمة الاولى ولم يحتج
الا قولهما بان لهما بالبال فلا يتصور قوة ملكة القوة لغير ما هو المتصل بذاته مغني عن قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والتقريب فرق بين الكلام ان يتم الاستدلال
بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعلقي والمقبول بالفعل الصورة الجسمية
قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال امر من الامكان قبول الانفصال
وامكان مقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس مقبولا بالفعل هذا
الحال بل بالامكان اذ قد عرفت هذا فنقول الجسم يوصف بالانفصال حالا فحالا وان كان المتصل
بذاته غير القابل للانفصال والاتصال فاذا يكون قوة قبول الانفصال الى محل قوة قبول الانفصال
غير الصورة الجسمية وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يعوق
على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما تبطل الجسمية وتحدث
اخرى بان كل تبطل الشكل والمقدار ويحصل شكل ومقدار آخران فلم لا يجوز ان يكون
المتصل بالذات قابلا للانفصال احتمال ان يكون الذي امكن ان ينفصل من المتصل بالذات
فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية والشكل ومقدارها قوة قبول الانفصال والاتصال

فائدة الاولى

وجود الانفصال لا الشكل

اشار بقوله

اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو
المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره والا فهو الهيولى وعلى هذا كان ايراد الفاضل
الدوراني والمستدل بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال
بالفعل بل الامكان ايضا يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون
مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلمة فيما بعد واعلم ان
الاسم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد هاهنا وهو انا لا نم ان القابل للاتصال والانفصال
هو الهيولى لم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا
السؤال يبين البطلان لانا بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا يمكن ان يكون صورته الاتصال
الكلام فرد الجسم بل هو ملك الهيئة لا تعاقبه فيفتقر فيه ودرا ملك الهيئة شيء آخر قابل لها
ثم اذا ورد الانفصال وهو المعلوم بالضرورة ملك الهيئة لا تعاقبه لا يبقى تعيينها على الانفصال
فقد علم ان الهيولى قابلة للانفصال وقطعا بل القابل للانفصال شيء آخر وكان ان يتوهم
ان الجسم هو الهيولى فيتوجه عليه الاتصال والانفصال هو توهم من اسوار اجاب الشارح
بان موضوع الانفصال والاتصال ليس بجسم وذكر في بان الانفصال ليس عرضا للجسم اما في
الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس مقدارا بحيث يعرض فيه الابعاد
الثلثة وكل جسم فهو مقدار بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا
يكون جسما واما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال وجسمان لا يكون مقدارا متصلا
ولا منفصلا وما لم يكن مقدارا متصلا لا يكون في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة
واما الكبرى فظاهرة فقد بان ان الجسم مقدار متصل قابل للانفصال اي بالامكان بمعنى انه يعرض له الانفصال
واما في الجواب الثاني والثالث فالبيان ما يقول والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال
امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم مقدارا متصلا لم يكن في ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد الثلثة
فلا يكون الاتصال عرضا ورد عليه والالتقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانه قوي
الجواب بين منظور وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان عرضا

قوله

ما ذكره في الاطلاق الذي عرض
الفصل في محل النزاع بين غير
بينة بل الحكم بوجود الصورة
في محل الاتصال والانفصال

لان جزء الجوهر جوهر
ان الاتصال ذاتي
ذاتي له وفي قوله
بان الاتصال والانفصال
عرضان غير كيف يقول

الجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان يكون في الجسم اجزاء غير منفصلة في نفسه ولم يكن لها اتصال بالفعل
واما ان يكون فيه اجزاء لكن اتصالها عبارة عن اجتماع حدود الاجزاء اليس كذلك فيما نحن فيه
اما الاتصال الذي فرضناه للجسم مفهوم الان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه لكان في نفسه متعددا واجزاء الجسم
بعد ولا ينتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فصل عن الاجزاء وما بالفعل
الانقسام الذي يعرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء انما
قبل الصورة الجسمية لا في نفسها ثم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بعد تمام الجسم
مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل اما ان يشتمل على الاجزاء
او لا يشتمل في نفس الامر او انه مشتمل على الاجزاء لا او لا يخلو عن الاعتبار والوجه
فان ادعى الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر يلزم ان يكون متصلا
في نفسه وانما يلزم ذلك لو كان تجريد النظر عن العارض موجبا لرفعه وليس كذلك فجاز
ان يكون النظر عن الاتصال يكون عارضا له في نفس الامر وان اريد الثاني فلا
نم انه لو كان مشتملا على الاجزاء لكان الاتصال اجتماعها وانما يكون لو كان الاجزاء
متحققة في نفس الامر مع الاتصال وهو ممنوع وعلى وجه الاخر انه لا يلزم من عدم كون
احد المتقابلين متوقفا ان يكون المقابل الاخر متوقفا فان من الجائز ان يكون
شيء من المتقابلين متوقفا كالتعدد والانقسام والوحدة والكثرة وغيرها فانه
ينبغي ان نعلم ان الصورة علة لوجود الهيولى في التجسم للهيولى وكونها ذات
وضع والوحدة والتعدد وغيرها من العوارض لا تعرض الهيولى بالذات بل
بتبعية الصورة وفرق بين الصورة وبين الوارد وهو حال من جهة
الجسمية فان كون الوارد مشارا اليه بالاشارة الجسمية وتجزيا انما هو بتبعية تجزي
الهيولى مشارا اليها بالاشارة الجسمية متجزية انما هو بتبعية حالها لا من انها تكون منفصلة او
منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات بل بالجائز الانفصال والاتصال
ومن جهة بعضها بالجنس الجسم والصورة كان الاتصال لما كان ذاتيا لم يجتمعا مع الانفصال

بل اذا

بل اذا اطلقنا عليهما الانفصال انفصالا يكون صورتان ذاتيتان ماهيتان الحقيقتان والهيولى الانفصال
من جهة بعضها بالاتصال هذا هو مناط الشبهة الواردة هنا فان قيل لا شك ان الجسم قبل ورود
الاتصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعددت المادة فصارت مادتين بحيثيتين
فلو كان حد الجسمية هو وحدتها مقتضيا لانعدامها وجوبا الى مادة لكان حد المادة هو وحدتها
مقتضيا لانعدامها وجوبا الى مادة اخرى وهلم جرا فتفتقر الصورة الجسمية عما كانت واحدة
بذاتها الا بالمادة ولا تقتضي انعدامها لان تجزيها حاصل بتجزي المادة فانها ليست في واحدة
بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم تمتنع ان يحصل فيها صورتان ومن جهة بعضها فانه
ما في الباب انها كانت الوحدة عارضة لها والان التعدد عارض فقد عرفت الاشارة الى ذلك
مرة وعارض له الاتصال بانه لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متجزية او لا يكون والتقسيم باطل
اما الاول فلانه لو كانت متجزية فاما ان يكون تجزيها بالاستقلال او بتبعية الجسمية فان كان
بالاستقلال كان الجسمية مثلا لها ايضا متجزية بالاستقلال فيكون حلول الجسمية فيها حاصلا بين
المتقابلين وايضا لا يكون احدهما بالكلية والاخر بالجزء اولى من العكس وايضا ان احتاجت الهيولى
الى محل لزم التسلسل وان لم تحتج الى محل كانت الجسمية متحققة في نفسها من غير محل لانها مثلها وان كانت الهيولى
متجزية بتبعية تجزي الجسمية كانت الهيولى متصفة بالجسمية موصوفة بها ذلك جاز ان يكون الامر بالعكس فيكون
الجسم حالا في اللون والطعم او غيرهما وان كان حصولها في الجسم تبعا لحصول الجسم فيه وان
كانت الهيولى مجردة لم يستحيل حلولها في الهيولى واما الثاني فلان الهيولى لو لم تكن حاصلة في الجسم
لا بالاستقلال ولا بالتبعية فاما ان الجسمية متحققة بالجسم استحالة لم يكن الجسمية حالة في الهيولى لانا
علمنا بالضرورة ان المختص بالجسم والجسم فيستحيل ان يحصل فيها الا اختصاص له بالجسم والجسمية والا لجاز
ان يتجزى الاجسام بالهيولى حالا في ذات الباري تعالى وان لم يكن له اختصاص بالجسمية لا بالذات
ولا بالتبعية والجواب بانا لا نم ان الهيولى لو كانت متجزية بالاستقلال لكانت الجسمية مثلها
فان الاتحاد في بعض اللوازم لا يوجب الاتحاد في الماهية فاللوازم الثلثة المذكورة غير
لازمة لها سلمناه لكن لا نم انها لو كانت متجزية بالتبعية كانت صفة الجسمية حالة في موصوفها والجزء

بشرط طول الخط والسطح وان كانا واردين على المقدار من حيث الجسم الا ان الجسم الاول لما كان قابلا
بذاته لا مرا فقد انتفى على المنع الثاني وقال الجسم غير متحيز على اقسام متحيزة فان المتحيز على اقسام
اما ان يكون متحيزا بالاستقلال او لا ان يكون متحيزا بالتبعية اما على سبيل حلول الغير او سبيل حلول
الغير فيه فلا يلزم من عدم تحيز الجسم بالاستقلال تحيزه على سبيل حلوله في الجسم بل ربما يكون تحيزه على شرط
حلول الجسمية فيه على ما هو الواقع وهو دقيق والحق تقول قوة الوهم ان الاولى لا تلزم
على وجود الجسم اما على تقدير الانفصال الاتصالي ولم يجب ان يكون كل جسم كذلك فان من الاجسام
ما يقبل فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسمي طبيعة واحدة نوعية
ومنبسطة جسمية في بعض الصور والمادة فيكون تحققها على تقدير الصورة الجسمية ان تحقق الطبيعة النوعية
تختلف واما قلنا ان الامتداد الجسمي طبيعة نوعية لانه يختلف بالاوصاف الخارجة دون الفصول وكلما
اختلف بالخارجات دون الفصول فهو طبيعة نوعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو جسمية اذا
خالفت جسمية اخرى يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية
وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجودة والطبيعة الفلكية مثلا موجودة الا ان
اضافة الى تلك الجسمية التي يحصل لها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بكذا هذا الامتداد الذي
ليس في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما مقداريا موجودة والخط موجود
آخر بل الخط بنفسه هو المقدار الحامل عليها فالجسمية ما كان شيئا يوجد في شيء معين هو جسمية فقد علم
زيادة واما المقدار فلا يوجد مقدار آخر فقط بل محتاجا اما فصل يحتاج يوجد في تعقيبه اما
خطا او سطحا هذا ما ذكره في الشفاء وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجات دون الفصول لان
نوعية الامتداد لا يتحقق الا بالصورة الجسمية متحققة في الخارج وفانا ان يكون ما به اختلاف
موجود في الخارج او لا يكون فان لم يوجد في الخارج بالمستقيم في الخارج وان وجد
الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون فان لم يكن غير الجسمية بل يكون الجسمية
في الخارج موجودا وما به الاختلاف موجودا آخر فلو وجد في الخارج من الجسمية لا يكون الا في
الجسمية فيكون الجسمية واحدة بالذات وبالوجود موجودة في محال متعددة وهو محال وان كان ما

به الاختلاف

به الاختلاف بين الجسمية في الخارج والجسمية لا يتحصل في الخارج الا بما به الاختلاف لا المقدار لا
يتغير في الخارج الا بالفصل فصل واذا ثبت هذا فنقول جسمية الجسمية طبيعة نوعية لكن لا يلزم
ان يكون لها حاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها وهو
ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية تختلف بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية
تختلف بالفصول ولكن اختلاف متعلق الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول بخلاف اختلاف
متعلق الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات لا ما نقول من المعلوم بالقطع ان الى جنسها
المادة وقبول الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية بحسب تلك الجسمية وهذه الجسمية فهي طبيعة الجسمية
وهذه جسمية فلو لم يكن لهذه جسمية دخل في الحاجة الى المادة لكان الحاجة الى المادة لا يعرض لها الا لذاتها
فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها في الحاجة اي جهات نوعيتها فان الطبيعة
اذا اقتضت شيئا من حيث هي فلذلك الشيء لا بد ان يكون متحققا في جميع افرادها كالحيوان كالطبيعة
النوعية والجنسية فنقول ما علمنا الا ان الجسمية في الخارج ليس اختياجها الى المادة من جهة تشخصها
واما في اختياجها من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة نوعية
فانها ما كانت واحدة بالذات ولم يكن اختياجها الى المادة للتشخص يكون اختياجها لذاتها
المتعلق في الافراد بخلاف ما اذا كانت طبيعة جنسية فانها يكون في ذوات مختلفة الحقائق فيكون
افتراقها في اللوازم من جهة الفصول وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية
التحقيق في هذا المقام قال الشيخ بنفسه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسمي
موجودة في الخارج لا تبقى في وجود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان كل جسم يحصل
وسطح فيه يمكن ان يتبدل فيكون واجب العقول الانفصالات ولو في الوهم فلا بد ان يكون
كل جسم مشتمل على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه لا لكون الجسمية موجودة الفعلية مع
امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان
بعضها كذلك وبعضها عنصرا الى غير ذلك وفي نقول اما اولا فليس الشيء في هذين التذكرين
عين دلالة شرعية لا يطابق المتن بل هو ما ذكره نفعه التعميم البرهان وكلام الشيخ في آخر

قوله وهو ... وأما ثانيا فإن غير بقوله لا انفصال لا يبقى ... الانفصال الوهمي إنما يبقى ... فيه
فيه بأن بطلان ... وإن عنى أنه لا يبقى ... في الوهم فاللازم ليس إلا وجود الهيولى في الوهم
وهو غير مط والمط وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن لا نسلم أن ما
كان ... الجسمية فيفتقر الحاجة إلى بيان أنها نوعية فاشتمل الكلام على استدراك عظيم
أما قوله فقد بينا أن الطبيعة يكون بإحدى الاعتبارات فهو إشارة إلى ما ذكره في المنطق
من أن الطبيعة تارة تؤخذ بشرط لا وأخرى لا بشرط فإن أخذت بشرط لا فهي المادة
وإن أخذت لا بشرط يكون إما جهة غير مفصلة فهي الجنس أو مفصلة وهي النوع وطبيعة الجسمية
لأنها محمولة على الجسميات ولا شيء من المادة بمحمول وليس جنسا لوجوب توقفها على ما يضاف إليها
مفصلا إياها فتعين أن يكون نوعية مفصلة فإن قلت لا نم أنها مفصلة بنفسها ولم لا يجوز أن
يكون تفصيلها بما ينضم إليها من الصورة النوعية وكان النظر كذلك لأن الجسم طبيعة جنسية ما تحصل
وتتقوم بصورة فلكية أو عنصرية فنقول أما أن الجسمية مفصلة بنفسها فقد بيناه وأما أن الجسم
فرق بين الجسمية والجسم فإن الجسمية موجودة في الخارج والمادة موجودة أو كونه مفصلا
منها لا محالة موجودة ثالث هو الجسم فالجسمية وإن كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج عن
جميع ما يضاف إليها من الصور والأعراض إلا أن الجسم لا يتقرر ذاتا مفصلا إلا إذا كان
فلكيا أو عنصريا فلا يلزم من جنسية الجسم الجسمية ثم كان سائلا يقول الكلام قوله لأنها طبيعة نوعية في الفائدة
فرق تختلف بالخارجات دون الفصول قلنا إن الطبيعة
النوعية لا تكون إلا كذلك أجاب بأنه جواز لا يقتضي بالطبيعة الجنسية فإنه ... الاتحاد
طبيعة واحدة نوعية ويتبع به مقتضاها أمكن أن يقال الطبيعة الجنسية أيضا واحدة وليس
مقتضاها فإن الجسم ... ذلك الطبيعة النوعية وجوابه الفرق بأن الطبيعة النوعية لما لم
تختلف إلا بالخارجات فإذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات بخلاف الطبيعة
الجنسية فإنها لا تقتضي شيئا من حيث إنها غير متحصلة إنما تقتضي شيئا إذا تحصلت بفصل على الاقتضاء
غير ذلك الفصل وهذا ليس بشيء لأنه إن أراد بقوله الطبيعة الجنسية غير متحصلة أنها غير متحصلة

في الخارج

في الخارج فهو ممنوع لأن الجنس والنوع في الوجود وإن أراد أنها غير متحصلة في العقل فلا نم أنها
لا يمكن أن يقتضي شيئا في الخارج والكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك وهم
مرجوعا إلى الشيء إذا كان ثابتا للأعم والأخص كان للأعم أولا وبالذات وللأخص ثانيا
وبالعرض بالتجوز إذا ثبت للجسم الإنساني فالمقتضي للتغير هو الجسم أولا فقد ظهر أن الطبيعة الجنسية
يمكن أن تقتضي شيئا على أن الفرق ليس مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على
جوازه فإن الأعم لا نم أن طبيعته لا مقتضى ونوعية وذلك لأنا لا نعلم منها إلا أنها
جوهر قابل للأبعاد ولكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلا يجوز أن يكون أنواعا مختلفة
مشتركة في هذا اللازم فإن الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في الملزومات
سلمناه لكن لا نم أنها محتاجة إلى المادة فرع من الصور فإن الثابت بالبرهان أن الجسم
حلولها في المادة فرع بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب حلولها في المادة بل يجوز أن
لا تحل في المادة فرع بعض الصور وإن حلت فرع بعض ثم إنه منقوض بالوجود فإنها طبيعة
واحدة مع أنها تقتضي التجرد عن المادة فرع الواجب والوجود فرع الحكم في جوابه أما على الأول
فلأنا وإن فرضنا أن طبيعة الامتداد ولم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم أنها هو ... الحكم
أن يحد عليها الانفصال وقد بينا أن هذا القدر يكفي في بيان احتياجها إلى المادة فإن
يلزمنا ما لا نعلمه وتبكيت الخصم في الجواب عن الثاني وعن الثالث أن الوجود ليس بطبيعة نوعية
الكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية بجواز اقتضاء الشيء بعض
دون بعض بخلاف النوعية أورد شكا لا شكوكا بأن الطبيعة الجنسية موجودة في نوع ممتازة
في الفصول ... وجود الجنس حصل في النوع ممتازة ... أنها محصلة في اللوازم
وهذا يتعلق بسوء اعتبار الكليات فإن الجنس والنوع والفصل موجودة في الخارج أو
فلا يكون في الخارج الأشياء ... مختلفة في اللوازم وهو ... ولكن تقول
النظر الطبيعي ... هذا المنع على المنع المتقدم فيقول الدليل المذكور موقوف على
أن الجسم الموجود يقبل الانفكاك ولا نم أن جميع الموجودات ... بل لا يقبل

الانعدام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولكن نسلم ان شيئا من الاجسام يقبل
الانفكاك فلا نسلم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام
لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع الاول بالنسبة الى جميع الاجسام فكلاف المنع الثاني
كان الشكل منه والاسهل في نظر التعليم اقدم فلهذا قدمه والقول بمذهب ديمقراطيس فان مذهبه
ايضا ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي
تتحرك ايضا الاجتماع تفصل الاجسام والى الافتراق فتتقدم وقال ابو البركات في مثل هذا
القول في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر يظهر اجزاء صغار
متشابهة وتوهم يكون ان الامكان العقلية الوهمية لزوم الامكان العقلية الانفكاكية لان العقلية
الوهمية تحدث اثنينية في الجزء المتوهم وهو منفك عن الجزء الآخر فلو امتنع الانفكاك بين
قسمي الجزء المتوهم فامتنع الانفكاك ان كان لذاتيهما فليمتنع انفكاك الجزء المتوهم عن الجزء
الآخر لان الاجزاء في كونها متشاركة في الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات
فلا فرق بين الاجزاء الوهمية والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك وما ذكره ايضا لا فرق
بينهما في امكان الانفصال فلا دخل لهذا الجواب بهذا بحسب توجيه المتن وهو مبني على ان
في الطبيعة وقد يكون كلاما الزاما فاذا جاء عن الحكيم فان قلت لا اقل من ان يكون في العالم
جزء من مبادي الاجسام ما هو متشارك لكن في الطبيعة فيكون بعض الاجسام ممكن الانفكاك
وهو كاف في اثبات الهيولى فنقول الوضوح هذا هو كلام غير ما ذكره المتن والا لكان
يقال ان تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اتحادهما
الوهمية لكن ممكنة الانفكاك بالنظر الى ذاتها لان حكم الامثال في وجود تقوم عارضة
انفكاكها لانه خارج عن طبيعة الامتداد لانه لازم كالصورة النوعية في الانفكاك او ندبا كما
في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك امتنع قبول الانفكاك واذا زال العنصر والصلابة
لم يمتنع عن قبوله لكن في ذلك لا يضر بالمطلوب وقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على
انه جعل الاجزاء المشاركة في الجسم لا جل تشاركها في طبيعة الامتداد وكيف يتصور اذا كان

الكلام على ثلاث مطالب الاجزاء كيف جعل قوله هذه اجزاء بالسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا
قيل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اتفاقها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك انما
متشاركة في الطبيعة لم يتوجه لزوم الفلك منفك عن العنصر فيكون امكان اجزاء الفلك ليست كما
في مفهوم الامتداد وانما لو كان مبادي الكلام على المشاركة فيه يتوجه السؤال وظهر الجواب
اعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض من شأنه ان يتميز عنه الوهم فان
يحكم بان هذا الجزء الجسم غير ذاك وهو حكم صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية فلا يصح
ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون الاجزاء في نفس الامر واحدا غير الآخر فلو لم يكن الا
نظرا اليه جسمية امكن ان يكون له اجزاء في نفس الامر واحدا غير الآخر فلو امكن الانفصال الخارجي وامكان
الانفصال الخارجي يستلزم الامكان العقلي والمادة وهو المطلوب قال الامام ان الاجسام
متساوية في الجسمية على ما مر ولئن سلمنا فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح على كل واحد منها
ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية بل يجوز ان يكون مشخصا لكل واحد منها
ما يمنع عن ذلك وان شاركه الآخر في الجسمية وكيف لا يجوز ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم
الجسمية التي كانت موجودة وقد ثبت بالبرهان ثم اذا اتصلت ذاتا الجسمية ان وجدت
جسمية اخرى فقد صح الاتصال على نفس الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين
امتنع على نفس الجسم وهذا الاشتباه ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن تشخصه بتلك الاجسام فلا يلزم
ذلك ايضا والجواب انه والنظر في العقلية الوهمية لا تتناول الجزئي الحقيقي اذ الجزئية
عما هو وهمي التي يقتضي جواب ما هو والمقول في جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عنى بالجزئية
الامر الذي كانت القسمة صحيحة الا انه خلاف المتعارف والتحقيق والطائف يطلقان الجزئية
على انتفاء الاجزاء وانما هي في الجسمية على ان يعظم الجسم من غير حد اخذ شيء فيه يصح
من غير نقص شيء منه فاذا دبان امكان الجسمية وذلك انه يثبت ان للجسم جسمية والهيولى
لا مقدار لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية فيجوز ان يكون الهيولى في
وقت متقدرة بمقدار اصغر وفي آخر متقدرة بمقدار اكبر او لا يرى ان اذا امتص الماء

من قادرة تخلق الجدار الذي لا يبقى فيها فزاد في مقداره لامتناع الخلاء هذه مشكلة تنافي
الابعاد وهي احد المقاصد التي مباحث حركة الفلك وقد تبين مما مر ان الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي
لما تبين من ان العلم الطبيعي يبحث عن الاعراض الذاتية للجسم من جهة المادة فيكون البحث
عنه من العلم الطبيعي اما ان اثبات محدود الجهات موقوف على تناهي الابعاد فلانه لو
كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون محدود الحدود موجودة والثاني ان اثبات
محدود الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد الطبيعة لانه يبحث عن الوجود
الا انهم يجيبون عن الاجسام ان بعضها محدود وبعضها محدود وتحديد الجهات وتحديدها لا يتصور
الا بالجسم وبناء المادة الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من مسائل علم
المسائل وعن قريب يأتي بما حققه الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة من
علم ما بعد الطبيعة لان المقدمة من خواص الوجود لا من خواص الاجسام قال الامام كان ابن سينا
يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في اثبات الهيولى والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة
في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى واجاب بانه لما تبين تركب الجسم من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين ان الصورة لا تنفك عن الصورة ولهذا البرهان الذي يفيد
امتناع انفكاك الصورة عن المادة وهو ان كل جسم متناه وكل متناه مشكل فاذن الجسم لا
ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسم لا ينفك عن المادة فلا جرم اقتضى ايضا
تقديم البرهان على تناهي الابعاد ولكن نقول لما تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان
الصورة الجسمية لا تنفك عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين تلك الدعوى وقد ذكر الشيخ في الشفاء
بناء على برهان الهيولى هذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية محتاجة الى المادة فهذا الكتاب جواب عن السؤال الاول لان طبيعة الجسم نوعه وهي محتاجة
الى بعض الصور الملازمة فيكون محتاجة في تحصيل الصورة الى المادة وجواب عن السؤال الثاني ان
الجسمية قابلة للانفصال الوهمي وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل
على المادة اذ الكلام في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف يتم بعد ذلك وقد بيانا
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى

كان المراد

كان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل اذ حينئذ لم يكن بناء ذلك ان تبين الجسم اذا كان متناهيا
يكون محصورا في حد معين والحصر في حد معين لا يكون الا بالانفصال والانفصال وان تقابل
انما هو من قبل المادة والجواب ان المقدمات التي رتبها ليست بلازم اذ ان الجسم مشتمل على المادة
فلو كفى في بيان ان الجسم لا ينفك عن المادة فلا حاجة الى تلك المقدمات والا بطل الكلام
بالكلية والوجه المعتبر بعينه هذا المعنى العجيب ان يقول لما ثبت ان الاجسام مركبة من المادة و
الصورة فلا شك انها تشترك في عوارض هي ارادة ان يبين ان بعضها انما يعرض بمشاركة من
المادة كالتناهي والشكل والمقدار وهو من قبل الصورة الجسمية والحصر لكن لما لم يتضح
ان التناهي والشكل يعرض الاجسام بحيث ان عروضه لكل منه ركة فلهذا احتيج الى بيان
تناهي الابعاد ولما كان كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارضها في المادة ليزداد
التصديق بالمادة ظهورا واحتياجا ثم بين عوارض الصورة في فصل ثاني لتلك الفصول ثم
فرع عليه امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كما سيجيء وعليك بتأمل هذه المسئلة
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى المذكورة على تناهي الابعاد كانت في سالف
الزمان ان قال قوم لو لم يكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج منها قطعة واحدة
معدودة وان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما يتعدان يزداد البعد بينهما اما غير
النهاية يزيد البعد بينهما ايضا غير النهاية فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين
وارتفع واعترض الشيخ عليه في الشفاء بانا لا نم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه
غاية ما في الباب انه يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك بعد غير
ايضا غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد كمية متناهية الا بعد متناه والزائد على
المتناهي بعد متناه لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة ايضا غير النهاية
ان كل مرتبة من مراتبه بناء المتناهي الغير المتناهي عدد متناه لا يزيد على مرتبة كمية الا
بواحد ثم قال ان الشيخ احد بيان ان لا بد من بعد غير متناه فلنفرض على الخطين الذاهبين
منفصلين متقابلين وهو الشكل بينهما بخط يكون وتر الزاوية القائمة فلو كان ذلك
فلما كان

العجيب

قوله الشكل

وان بعضها الخامس

اخره

فلو اتصلا

وفيه

الخطين بزيادة البعد ايا غير النهاية يكون الزيادات على ذلك البعد موجودة بغير نهاية
ولنفرض تلك الزيادات متساوية فلما كان كل زيادة توجد في بعد فهي موجودة فيما فوقه
فيلزم ان يكون بعد يوجد فيه زيادات غير متناهية بالفعل فيكون ذلك البعد زائدا على
البعد الاول بما لا نهاية له فيكون غير متناه فيلزم الخلف والقول المنع المذكور غير ساقط
فان اللازم ليس الا وجود زيادات غير متناهية متساوية لا وجود بعد مشتمل على تلك الزيادات
الغير المتناهية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد على بعد آخر الا بقدر واحد متناه وايضا اما ان
يثبت بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية او لا يثبت فان ثبت كان ذلك البعد غير
متناه وان كانت الزيادات متساوية او متفاوتة لانها زيادات متعددة وتكاثر زيادة
البعد المقدار فلما ازدادت الى غير النهاية يكون مقدار البعد غير متناه بالقوة وان لم يثبت
لم يتبين الخلف سواء تساوت الزيادات او تفاوتت فلا فائدة في تساوي الزيادات
ويمكن ان يحمل كلام الشيخ بحيث لا يرد عليه شبهة فيقال اذا فرضنا نقطتين متقابلتين على
الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما بخط يكون وتر الزاوية التقاطع ثم فرضنا
بعدا آخر يزيد عليه بمقدار ثم ابعادا اخر متزايدة بذلك المقدار فكل امتداد الخطان يزيد
الخط ركن امتداد الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزيد على دائرة غير النهاية لان
نسبة زيادة البعد الى زيادة البعد الاصل نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات
ثم ان عدد الزيادات كلما يزيد يزيد البعد بتلك النسبة بحيث فرض الزيادات متساوية
لكن عدد الزيادات غير متناه بالفعل فان بعدا مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
المتساوية على البعد الاصل وايضا كلما يزيد عدد الابعاد يزيد البعد وما كان تزايد
عدد الابعاد بقدر واحد يكون زيادة البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة
زيادة الابعاد ايا الابعاد كنسبة عدد الابعاد ايا عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة
كنهما نسبة غير المتناهي ايا المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة
الامتداد على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات متساوية

واما اذا كانت

واما اذا كانت متفاوتة لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة وهم من فرض تزايد الابعاد الى غير
بعد تزايد الخطين حتى لو امتد الخطان الى غير النهاية يزيد الابعاد الى غير النهاية
فقد انحصر غير المتناهي بين حاصرين والحصار ظاهر ثم سأل نفسه ان الخ اما لزم
من فرض الاشتراك الابعاد مع فرض ان قبين على ذلك الوجه ولا يلزم منه استحالة الكلام
فمن الجائز استحالة ان قبين على ذلك الوجه واجاب بانه اذا كانت الابعاد غير متناهية
في جميع الجهات فامكان ان قبين المذكورين فلا فاما اذا فسنا جسما مستديرا كالكرة
بتزايد ثم متساوية ويخرج الخطوط الى غير النهاية فيلزم سعة العالم بالسعة اقول وكل
خطين منهما اما ان قال على ذلك الوجه لان كل زاويتين متساويتان قائمة فاذا فرضنا
بعدا بينهما فرأى موضع كان حدث زاويتان متساويتان لانه مثلث متساوي الساقين
فيكون كل من الزاويتين تلتي قائمة فيكون مثلثا متساوي الاضلاع فقد ظهر ان
كلام نوازخ عن الخطين انما هو بعد امتداد عاما ان يكون متناهيا فيكون السعة
متناهية او يكون غير متناه فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين واقول لا حاجة
فرض الجسم المستدير بل كل نقطة تفرض يمكن ان يخرج منها ستة خطوط بحيث يكون زوايا
متساوية فلو كان جميع الابعاد غير متناهية لامتدت الخطوط الى غير النهاية وانتهت سعة
العالم الى ستة اقول هو يلزم الخلف لكن بالطريقة التي سلكها الشيخ ادق واشكل لانه
يكفي فيها ان تتزايد الابعاد على نسبة زيادات الامتدادات والكيانات الى النهاية
تتزايد فضل زيادة الامتداد وان عرفت هذا فلنرجع الى كلام الشيخ اما قوله
النهاية ان يكون ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد فانا اذا فرضنا
الت وكرر على سبيل التفاضل او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل
يفيد لك ان نقول الامتداد ان لو كان غير متناهيين كانت الابعاد
بينهما غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في بعد
واحد فذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه فيكون البعد الغير المتناهي

ما البعد

التفاضل لا

محصورة بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير المتناهية غير متناهية لكان اذا فرضنا
خطا مقدر عشرة ونجعل البعد الاول نصف عشرة ثم ننصف النصف الباقي ونزيد على البعد الثاني
حتى يكون بعدا ثانيا ثم ننصف نصف النصف ونزيد على البعد الثالث فيصير بعدا ثالثا وهكذا
يمكن تنصيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون
البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات عشرة او واحدا بل اقل من عشرة واحدة اما اذا كان الزائد
على سبيل التساوي فهو بعينه المقدر وانما افتقر عليه لان المثل هو وجود الزائد فاذا علم ان الخط
يحصل من اعتبار المثل كان حصول الزائد بطريق الاولى فكما كان حال الزائد على المثل
المثل دون العكس اعتبار المثل وفيه نظر لانه لان الخط وان كان قابلا للتقسيم الى غير النهاية
لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل ممتنع ولو فرض خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل كان
البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية غير متناه في الطول فثبت ان المقدار يزداد
بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وهو خلف فالاولى ان يقال لو لم يتوقف الزيادات متساوية لم يلزم وجود
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية
لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين
الا بتحقق النسبة فمن ابدا الاجادة والنسبة انما تتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة
وان اراد الخط الا انه انما يحصل الخط بمرور المثل فاسد لانه لم يكن الزائد اما قوله
انه زيادات ممكنة فالامام رح ان نقيضه موضوعها انه زيادات وهو لما يمكن ان
يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادات الغير المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها
باسرها ويتبين هذه النقيضة بقوله والا فيكون امكان وقوع الاجادة ونقل الشيخ ان معنا كل
واحدة من الزيادات ممكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي النقيضة التي دل عليها قوله لان كل زيادة
توجد فالمتناهي الزائد عليه توجد ثم بعد ثم يزيد فيه بعد الزائد عليه فلا يكون قوله والا فيكون
امكان وقوع الاجادة لانا لم نقل لا يبقى قوله وانه يعني ذلك التقدير بل لو اجتمعت

وان اراد ان يزيد وكلما ازدادت عظمة
ثم يمكن ان يكون بعد الزيادة
ازدياده نسبة عدد الزيادات
صورة الزائد الى
الف وهي والزائد الى

الا اذا تحقق

امكنت

الممكن الزائد
الغاية

واحدة

والزيادات

والزيادات الممكنة واما الثاني فهو نقيضه زيادات يكون عطفا على كل زيادة وعلى جميع
الجميع ان كل زيادة تتوقف وكل مجموع زيادات اما مجموع كان الموقوف بعد فلا فاذا فرضنا عشرة
زيادات فرضنا واحدا بعد ان يكون مجموع تلك الزيادات العشرة بعد فوقها وهو البعد
المشتمل على عشرة لما كان كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات
الممكنة الغير المتناهية وهو محال لم يمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك لم يمكن فظهر معنى التعليل
بالام وفيه ما مر من عليه تغير الامام يكون قوله لان الشيء زائد لا معنى للام ولان
فاجاة ويمكن ان يقال الورود في درج زيادات تصنيف والاصل كان فائدة من حاصل
كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لانه زائد وفيه منع الاول
منها مستند ذلك ان يكفي ان يقال ان يوجد بين الامتداد بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او
لا يوجد وما آخر وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية على الخلف لان المقدمة عدم بعد كذلك فلا حاجة بيانا كون محصورا بين
حاصرين اللهم الا ان اراد الزام رح الخصم لا يقتضي الملازمة بين عدم البعد وعظم
الابعاد والخط ذلك وهو حاصل خلاصة ما في الكتاب بعد الثاني ان يكون هناك بعد مشتمل على
جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وجها ما لان اما ان يقال فلا نسلم لم يكن بعد مشتمل على
جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن جميع الزيادات الغير المتناهية بعدا وان لم يكن جميع
الزيادات فرضا لم يكن بعض الزيادات بعدا فيكون هناك بعد لا يكون زيادة فرضا فهو
آخر الاجادة فينقطع الامتداد ان ملزومه وقد فرضنا بما غير متناهية اما الثاني
فلانه يلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين والتقسيم الثاني ويعتبر فيه ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتداد وبين وقوع آخر فيه ان يقال لم لا يجوز ان يقال لم لا يجوز اذا كان كل واحد
من الزيادات فرضا بعد يجب ان يكون جميع الزيادات فرضا بعد يجوز ان لا يكون الحكم على كل واحد
على الكل المجموع فان قلت لو لم يكن كل الزيادات فرضا بعد لا يكون بعض الزيادات فرضا
يكون كل زيادة فرضا بعد فينتقل الامر اذا لم يكن مجموع الزيادات فرضا بعد بل ان لا يكون بعض

في بعد واحد اما ان كل زيادة توجد
فيه مع المزيد عليه بعد وقف مرد
اما ان كل مجموع زيادات الموجود

اجادة

لان م
لان كل زيادة من الزيادات
الغير المتناهية فيكون جميع الزيادات
الغير المتناهية محصورة في بعد

بعد يلزم ان لا يكون بعضها في بعد بل اللازم ان المجموع ليس بعد وهي قضية مخصوصة ولا يستلزم السالبة
الجزئية لا يقال اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد فانما ان لا يكون شيء منها في بعد او يكون بعضها
في بعد وبعضها لا وايا ما كان تصدق السالبة الجزئية لانا نقول لا نم انه يجوز سلب الشيء
عن المجموع واثباته لكل واحد فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف فليس هذا
الدار والكل ليس كذلك واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون مجموع الزيادات في بعد بكون كل واحد
من الزيادات في بعد حتى يرد الشيخ على الفلاسفة بكون كل زيادة وكل مجموع في بعد او وجود مجموع الزيادات
الغير المتناهية وجب ان يكون في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد فيه نظر لانا نمنع ان ارادوا على المتناهي
ثم ان كل مجموع متناه او في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد وان
ارادوا به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نم ان كل مجموع في بعد والفرض لا
يقتضيه وكيف يسلم الكلية عن منع التخصيص ولو ثبت هذه المقدمة كفت في اثبات المطلوب لم يكن
ايضا قوله كل زيادة في بعد والا الى قوله فيكون اصلا لم وقوله الا يجاد وما بعده مع المقدمات حاجة
اصلا وليست الشعوري ودري كيف يتم الكلية زيادة اي بين عدم البعد الغير المتناهي واعلم
الايجاد فان حقيقتها ما يتعلق من الاعدام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات ويوجد
بعد لا يكون فوقه بعد آخر اذ لا يكون زيادة في بعد الآخر والا لكان كل زيادة بعد في آخر
فيكون مجموع الزيادات في بعد وهو خلف وانت خبير بما ذكرناه من انه لو لم يوجد مجموع الزيادات
في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد بل نقول ان يكون كل زيادة في بعد ولا يكون المجموع في بعد
اما ان كل مجموع زيادات في بعد فيه تعديه التسليم لا يدل على الملازمة فيما ذكره لانا اختلاف
له على المتن اصلا والحق في هذا المقام ان يوضح الكلام ثم الايجاد اذا لم يكن الا
متناهية جاز ان يوجد اعتبارا ان غير متناهيين خارجا في مقدار واحد ولا يلزم الى الجمع
بين الامرين وجاز ان يكون في تزايد الايجاد الى غير النهاية بقدر واحد وجاز ان يكون الايجاد في
مقدار واحد ايضا غير النهاية فيكون مجموع الزيادات المتناهية ذا نهاية الى غير النهاية ولا يلزم
زيادة في بعد فيه ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية فانه لو لم يوجد بعد مشتمل

على تلك

على تلك الزيادات يلزم وجود بعد لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادة ما لا يجاد الغير
المتناهية زيادة بعد غير متناهية فكل زيادة بعد فوقه بعد آخر فيكون مجموع الزيادات بعد آخر فيه
اما غير المتناهي لكن لنسبة كل زيادة بعد الى زيادة بعد آخر فيه بعد والزيادات بعد فيكون
نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون عدد الزيادات متناهيا وقد
بان كان زيادة البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان زيادة البعد
غير متناه بالقصد وهكذا يكون التعقيب ايضا انه لو لم يكن بعد زيادات الايجاد زيادة بعد غير متناه ولم
يكن بعد والزيادات غير متناهية فيكون الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهذا عظم الايجاد وبتقطيع
الا متقدر وان وان كان مساكا بعد اعظم مما فرض اعظم الايجاد فتعين وجود بعد مشتمل على جميع
الزيادات الغير المتناهية فيكون بالاتيان محصورا بين حاصرين وهو ترجيح فان قلت اذا ثبت
تناهي الزيادات وفرض الايجاد وقد فرضنا غير متناه فهو اختلاف الوجود فيه فاي حاجة الى ما بعده
من المقدمات فتعقل لم يتعسر الجمع على ذلك بل الزم خلف ثانيا فان قلت الجمع لا يلزم الجمع
ومن ركب يجوز ان يكون المجموع على الاجتماع كل واحد من آحاده فلا يلزم من تناهي
الايجاد فتقول لكن نعلم بالضرورة ان الجمع ما لنا الا من فرض عدم تناهي الايجاد كانه قيل لو كان
الايجاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة الغير وغير بين الامتناعين بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية والملازم ممنوع وقد تبين مما قررناه ان حقيقة البرهان لا يحتاج
الى الى ثبوت مقدمات لانه مما فرض ان يخرج من الخلاف وهو بعد متناهي ايضا
الايجاد بينهما بعد وهو واحد الغير النهاية يكون واصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي
الزيادات بالفعل وان يكون كل زيادات في بعد وان قوله فيكون تناهي الكل زيادات
على روايتها وتبدل المزوعة في الجمع وان قوله وان كل زيادة تحصيل كان
تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم ان لا يكون بعض الزيادات بعد
وصرحت بهذا التعليل عبارة الشفاء وان قوله فيكون لو تناهي يكون وجود البعد المشتمل على
جميع وهو ان يكون ان وجود بعد مشتمل على عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية يدل

ابعاد غير متناهية
بعد غير متناه

لزم الاستحالة وان كان لا ينافي وان قوله لتصير البعد بين الامتداد بين حدود الخ الخ اذ لو كان
لعقولهم لكون الامتداد في الابعاد الاحد لم يتصور ابعد غير الامكان فان قيل هذه الاجزاء
وجود بعد آخر ان بين ذلك انها متوقفة على وجود بعد يشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد آخر لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود آخر
الابعاد وهو متوقف على تناهي الامتداد بين فاذا دليل مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا
بعد اثبات المطلوب فالجواب ان تناهي الامتداد بين اما لازم من عدم تناهيها فانه لو كان
الامتداد بين غير متناهيين فاما ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون واما لا
يلزم ان يكون الامتداد بين متناهيين فان قيل الملازمة من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات
ان لا يكون جميع الزيادات مشتملة عليه ولا يلزم منه ان يكون بعض الزيادات غير مشتملة عليه لان
السبب الجزئي يقتضي الايجاب الكلي لا يقتضي ايجاب الكل لكن الجواب المعهود فانه اذا لم
يكن كل واحد من الزيادات بعد يكون بعض الزيادات غير موجودة فيه لان السالبة الجزئية
تقتضي الموجبة الكلية واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع التناهي من الجهتين
الطول والعرض اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض التناهي
من جهة الطول فقط لم يكن وجود خطين يحيطان بنقطة واحدة وينفذان خطا واحدا
غير النهاية ضرورة توقف امكان الخطوط الاخر الهابطة على التناهي من العرض وعلى هذا لا يتم
الدلالة على لزوم الشكل الامتداد بين الجسمين فان الشكل مبني على احاطة حد الواحد بالحدود
بالنسبة وذلك يتوقف على تناهي الامتداد بين الجسمين فرسايره الجهات فلا يكون فيما ذكره الشيخ كفاية
فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الآخرين اما برهان الخاصة فهو انا اذا فرضنا كرة
من مركز ما نقطة متناهية موازية لخط غير متناه وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة ثم الخاصة فيلزم
تدلي يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة الخاصة لكن تحت الخط الغير المتناهي اما
بيان الشرطية فان الخاصة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول لا يقال اما استحالة التالي
فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة الخاصة تكون الخاصة

معها بزاوية حادة فيزول المركز والزاوية في جزء منها الى غير النهاية فالخاصة بزاوية اصغر من قبل
الخاصة سبق الزاوية التي مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة والثاني ان الخاصة
التي نقطة تفرض تكون بحركة وكل حركة منقسمة ايضا غير النهاية فالخاصة بعض تلك الحركة تكون
اقرب من نقطة في فرض اول الخاصة لا تكون اول نقطة الخاصة هذا خلف لا يقال لا نسلم
هذا البرهان لو فرضنا نقطة الكرة خاصة غير متناهية ثم تحرك ايضا الموازاة وجب ان يكون فوق الخط
الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة الخاصة وهو يكذب بيان الملازمة ان الخاصة كانت ثم تحركت
فلا بد ان يكون لها نهاية واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض بعد الخط الغير المتناهي اما انها
آخر نقطة الخاصة فالخاصة مع النقطة التي فوقها بعد الخاصة معها لان النقطة المفروضة
يكون على سمت غير سمت الخاصة وكل سمت خاصة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية وكل نقطة
تفرض فالخاصة بعض تلك الزاوية او بعض تلك الحركة تكون بعد الخاصة اما فرضناه آخر
نقطة الخاصة لا تكون آخر نقطة الخاصة وهو خلف واذا كان ذلك البرهان يدل على ان الخاصة
فلنتم هذا البرهان الموازاة فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم في بيان بطلان
التالي على بطلان الملازمة لانه لو تحرك النقطة لم يجب ان يكون فوق الخط الغير المتناهي نقطة
هي اول نقطة الخاصة او آخر نقطة الخاصة لان الخاصة لعلها تكون بزاوية وحركة منقسمتين
فكل نقطة تفرض في نقطة الخاصة او آخر ما لم يكن اولا او آخرا الثاني ان هذه الدلالة
تتوقف على انعدام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا
اذا فرضنا اطول الابعاد الغير العام وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى ان صارت
زاوية قائمة المركز ويفرض ان الخاصة تلك الزاوية يطابق قطر العالم لكن الخاصة بعض قبل
الخاصة الكلية ولا بد ان يكون ما نقطة اخرى وانقسمت الزاوية الى غير النهاية فيكون لها خاصة
بعض نقطة غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا الى غير النهاية اما الثالث فلانا نسلم ان
الخاصة بعض الزاوية قبل الخاصة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان بينها
خاصة بعض الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية مقسمة بالقوة لا

لا بالفعل فالشبهة انما ورد بحسب الفرض وهو بالقوة ممكن بالفعل ولو كان كذلك لما صح حكم العقل
قوله من الاول ثم بل الحركة بالان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها ونصف الزمان قبل
الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها قبل الحركة الى نصفها فتوقف قطع المسافة على قطع
[illegible] غير متناهية وفرع على الاول لان لزوم التحقيق انما لا يدخل الملازمة فان الاجسام
الابعاد وجوه والى جانب ان تسلم التحقيق على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وكل
من الحدود زائدة الى الانتهاء فاما ان يوجد اول الحد المساوي من الخط الغير المتناهي اولا وعلى
وكلاهما كان وعلى هذا يبطل الاخر اما الخلف عن الاخير فلان الاحكام المذكورة
وان كانت احكاما فهي غير الا انها صحيحة في الوهم تحكم بها على طاعة من العقل
فالمدعى الا انه لا بد لكل متناهية الحدود من اول الخط الوهم لكن لا يتعين نقطة من الخط الاخر
المتناهي بخلاف الخط المتناهي واما بيان التطبيق فهو ان يفرض خط غير متناه من احد
الطرفين الا انه ويفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع ويفصل من الفرض خطان غير متناهيين
احدهما ذراع على الا انه بذراع ذراعا عن الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع
الاول من الخط الناقص وان شئت باثنا وهكذا وان شئت ان يكون فرضا بالكل ذراع من الخط الزائد
ذراع من الخط الناقص او لان واحد فرضا بالكل ذراع وهذا ذراع ساوى الكل
الا انه تفاوت بينهما اما في جانب المتناهي وهو مخطوط الفرض التطبيق فيه وما في الجانب
الاخر فيتبين التناقض بالضرورة لا يزيد لا يزيد على الا بقدر متناه فالخطان متناهيان على تقدير
كونهما غير متناهيين وانه تعالى ان فرض الخط غير متناه في الطرفين يتم بتحصيل خطان غير
متناهيين من احد الطرفين ويسلك الكلام في كل واحد منهما وعلى فرض مفروض على ان خطا كان
غير متناه من الطرفين او من احدهما نفصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما على الاخر
بما بين النقطتين ويتبين تناهيهما بالتطبيق اشارة قد بان لك ان الامتداد
الجسماني تقريره على ما ذكره الشارح ان الامتداد الجسماني ملزوم للشكل والشكل ملزوم
للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما بيان الاول فهو ان الشكل عرفه القدماء بانه ما

احاط به

احاط به حد او حدود واما ما احاط به حد واحد فهو الكرة فانها لا يحيط بها
الا حد واحد وهو محيطها واما ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاعه الثلاثة
هذا التعريف لهم لان منهم من يقول بتناهي الجسم غير متناهي وتحقيق الحق انما يتم بذكر الجسم والفصل
وايضا ما احاط به حد او حدود قد يصدق على العقد والجسم الطبيعي لكنه اذا حمل كان من
الكيفيات المختصة بالكميات اي الكميات المتصلة فيكون مفهومه هيئة تشمل المحيط به حد او حدود
وتوضع لكل الهيئة من جهة احاطة الحد او الحدود وبهذا القيد احترازا عن الدوائر والبياض
وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام فانها ايضا ما احاط به حد او حدود ولكن لا يوصف
الا من طلب الجهة على ما هو الظاهر وبما ثبت ان كل جسم متناه فهو ذو شكل وفي قوله
اذ لزوم الشكل بتوسط التناهي اشارة اليه وصفوه بان الشكل متأخر عن الترتيب غير التناهي
اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد او الحدود وهو يتأخر عن الاجسام وحدودها
الحد او على الحدود ولا يخفى عليك ان النهاية الجسم وما بيان التناهي فهو ان لزوم الشكل للامتداد
اما ان يكون على طريق ما يكتنفه بدخل فيه ولا يكون له مدخل اصلا بحيث لو انعدم الامتداد عن الجسم
والوجود لكان الشكل لازما له او يكون لزوم الشكل لما للنفس الامتداد او لغيره فيكون الشكل
غنية لا فرد عليها وهذه هي العبارة التي لو خطر فيها كلام الشيخ قدس الامام الاقدام ارتفعت
لان لزوم الشكل للجسم اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون خارجا عنها
ولا محل لها والاول باطل لانه لو كان المقتضي للشكل نفس الجسم لزم ان يكون الاجسام ما سوى
الشكل والمقدار وهي شكل الكل والخلاء لان جزء الجسم جسم ويكون في الجسم والمقدار
المقدار بحسب الشكل وهو الشكل محذوف الضرورة لان ذلك الحال ان كان لازما عاد الاول
تقتضيه نفس الجسم لتساوي الاجسام في ذلك اللازم ايضا وان لم يكن لازما بل كان عكس الزوال
ان يكون علة لما يمتنع زواله فهو باطل لانه لو صح ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسم
لان لزومه اما لنفس الجسم او لغيره فان كان لغيره فاما ان يكون لازما له او لا والكل باطل
ان الاول الذي تقتضيه الجسمية فاما على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال في الجسم مقتضية

طبيعة نوعية وان كان لازما فلنا قلت اذا كان الحال لازما للجسمية يكون الجسمية مقتضية له وهو مقتضى للشكل فيكون
الجسمية مقتضية للشكل فيعود الخ فنقول الخ انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل من ذاتها وذاتها اذ الجسمية
هو السطح آخر فلا يلزم منه ذلك ولنا مطلب ولكن الكلام في الشكل المعين كما سبق وهو غير مقتضى الذات
فان ان هذا التعميم ليس بظاهر المطابق ولا يحتاج الى الحمل الاول فلو كان مراده ان الجسمية ذكره لم
يحذف هذا التعميم وذكر انه ان الاتم ثم ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الجوهر او من الماهية
لا بل من حيث المقارنة للمادة والاول اما لنفس الجسمية او لجزئها وقرب بطلان ما لا يكون من حيث
الانواع ولا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بالمادة بل يجوز ان يكون من حيث الجوهر ثم الجسمية لا تخلو
بالانواع والاقرب ان يقال المطابق ما قرر هذا اول الكلام قد سبق ان الذي
الشكل اما لنفس الجسمية او للجزء على او للتقابل المنقول الصحيح ان الاول والثاني باطلان اما الاول فلقد
حدده الشيخ والا بان الشكل لازم للجسمية بعد تجريدها عن المادة فيكون مما يكتسب بالعقل والفصل او
وسائر ما يكتسب بالفكر اما المادة ثم الانفعالات كالانحناء والانكسار والتجعد وغيرها واما قوله
على هذا الوجه فيها خلاف وما قوله الامام من مقارنة الجسمية للمادة فيه ان الجسمية اذا كانت
الشكل بذاتها بحيث لا يكون للمادة والوجه دخل في ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور مرتبة الاول
ثبات الاجسام من المقدار لانا اذا قلنا في المقدار لا يكون الا بالوصل كما اذا وجد بين ما بين غير
مقدار بما لم مقدار الوصل الا بالفصل كما اذا فرق ما وربما بين غير المقدار وربما يتعين
او بالتخلخل حتى يصير المقدار اصغر كبيرا او بالتكاثف المتضمن لنقص الشيء ثم ذلك كالحرارة تفضي التخلخل
والبرودة تقتضي التكاثف بالجملة الاختلاف من الماهية ليس الا الانفعالات المادة لا غير فما يتعين
بالمادة مدخل في ثبوت المقدار والمقدار خلاف الاتي المفروض ان ليس بالمادة مدخل في ثبوت
الشكل الا من ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل في ثبوت الشكل فيلزم الاول
ان لا يكون للمادة دخل في ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ولكن لم نعرف في هذا الموضع ان
الاجسام لا تتشابه اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المتضمنة لكن الا ان يكون
اختلافها بالفصل بالكل الا صور بل بالانفعال المادة ثم لا بد لهم من برهان والا لا يلزم ان لا يكون الفصل والوصل

على الفصل والوصل بالنوع الجسم على الفصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها بعض كما صرح
بالعقل ايضا وقع تبيين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون من الاجسام المتقدمة فلا يكون الا بالفصل
بعضها عن بعض او من الجسم الواحد وهو اما يكون بتوارد مقادير متعددة عليه كما في التخلخل و
التكاثف وهو خلاف الاستدلال على الشقوق فلا شك ان توارد المقادير يقتضي الانفصال فان
قلت تعدد الاجسام ليس الا بالانفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المتوقف على
المادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال الحاصل من شأنه الاتصال فلا يلزم كون الاجسام
المنفصلة من شأنها الاتصال فان قلت بما لم يكن من شأن الاجسام المتعددة ان يتصل بعضها وجوده
كما في الصغير والكبير فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسم وحيث ان الاجسام المادة ممكن ممكن
الانفصال وقد سبق وممكن الاتصال وهو ان الجسم فعلا وانفعالا لا يجوز ان يكون الجزء منفعلا
وذا على من الجسم امر من فعلا وحدها وينفعل بالآخر فان الاجزاء الانفعالية تابعة للمادة والفعلية
تابعة للصورة والجزء الذي ذكر مبني على الممكن يكون ممكن الانفصال اما على ما قرر المادة وممكن
الانفصال غير تام اذ من الجائز ان يكون ما به ينفعل وينفصل واحد ثم جزئين على هو متفق في الشيء فانه
تنفعل بالفعل تنفصل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية وليست ثم الانفصال الحاصل
الاجسام فيما يتبع التقادير وهيئات القائمة والشكل لان الت وكذا المتبرهنا بوجه الحاصل
التابع فان الاشكال لا تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالفصل او بالتخلخل
وكل منهما متوقف على المادة فان قلت الشكل ثبوت لحاظ الكل الواحد او الكرة وبالتوارد
ومن الاشكال وهيئات القائمة الاشكال فيكون ذكر واحد مستدركا لكان الاختلاف بينهما
كالفرق بين البسيط والمركب فان الشكل مجرد عارض والشكل المقدار العارض مع وجود المحدود
اذ معنى الاختلاف الجسم بالشكل لا تعلق له بالشكل المعين فلا يلزم الاتحاد والشكل
على الاطلاق لا يدل الا على ان الشكل لازم للجسم لا يلزم الاتحاد وان اردتم مطلق الشكل
فلا يلزم انه يلزم ثبات الاجسام فمن الاشكال فان من الجائز ان لا يكون للمادة دخل في الاختلاف
مطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال على المادة لانا نقول لا نثبت ان الاختلاف

[illegible]

[illegible]

[illegible]

يجب العود من غير اعادة بسيطة والترتيب ثم اختلفوا في ان الاشكال الطبيعية والنفسانية هل يجوز ان يكون في الاجسام
شكل اكثر وليس كثرة ضرورة ان بعض الاشكال الماشية وبعضها مربع الى غير ذلك اما الزام الشركة فلا يجب ان
يقتضي الشكل اكثر فهو ليس بلازم اشتراكها في الشكل فلو صح حصول الشكل للماء فهذا المنع الذي اورده وقد
الشق الاول من الاستفسار فالترديد في الاستفسار مستند بمنع ان اشتراكهما في الشكل الكرة واختلف
متعاديه بالزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على متعدد معين فالزم الاستواء في الجسم الذي هو متحقق
بل امر وهو الخلف في الحقيقة والسبب الشاني بقوله على ان الكل واحد مختلف بالبساطة والتركيب في الكل والجزء في الجسم
لان الجزء الجسم ما والكلية بالطبيعة الجسمية فلو كان المتحقق الكل هو الجسم لكان الجزء ما والكلية اشتراك وهو في الجسم
البسيط لما كان من غير شيء واحد والجزء الا بالاجسام بشبه الانفصال واختلاف الوضع والوهم
والالزام تساوي الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يوجد في شيء من الاجسام بالانفصال فهو غير صحيح لانه ما يوجد فيه
انفصال الحصول الجزء الكيف ثم انه يلزم الاتساع وتساوي الكل والجزء وان كان في الجسم الذي يوجد فيه فهو
فان الفصل ذكر الجزء غير مفيد ثم الكل والجزء وجد ملتزم فان الشكل الطبيعي لا يوجد كما الصورة
ما ينفصل بالكل فان الانفصال بحسب اختلاف العوارض لا يوجد فيه الجزء فتارة في حصول الكل وهو مانع من الشكل
الجزء لشكل الكل حال كونه جزءا لا يعقل به وعدم حصول ذلك الكل الجزء بسبب المانع لا يتنافى وعدم اقتضاء
جسمية ذلك الجزء لذلك الشكل وجوابه ان الكل والجزء ثبوت وبيان الشكل على تقدير الكلية
الجزئية لا يستلزم وجودهما بجزء الالتزام في الجسم الذي هو غير مسبب عن الاسباب وكيف لا
الانفصال والكلية والجزئية عوارض الماهية وقد قرر ان اقتضاء الجسمية عنها والزاد على تقدير تقوم الاثار
متغاير بالتعدد الانفصال والالتيام والكلية والجزئية متعلقة بالغير وهو احد اسباب الانفصال واما
قوله ثم اعني بالاعتراض على الكل واحد بيان الاختلافات العائدة الى العوارض الماهية فهو
شيء وهو ثم يعترض على الالزام الاول بيان الاختلاف نفي عكس ان يعترض عليه بالاعتراض على الالزام
فان حاصل الاعتراض عليها بجزئية اشتراك العلة في الجسم اشتراك في الجسم بسبب المانع وهو وارد على الاول
قوله ايضا ولو لزم ذلك لسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون الالزام لو ثبت الجسمية يمنع في
القسم الثاني وهو ان يكون الزوم الفاعل فيكون لزوم الشكل لا متحدا والجزء بسبب المانع على ما مر تقريره

اعادة كان الاستواء والاختلاف فيجوز ان الاشكال غير مجردة اشتراك الجسم يجوز ان يكون في شيء فيجوز
منفصل عنه من غير هو لا ان يكون فيجوز الاشكال غير مجردة اشتراك الجسم يجوز ان يكون في شيء فيجوز
الاستواء لا يكون الاشكال بحسب الانفصالات ودرود ثلاثة ودرود الانفصال من غير الجسم فان الاشكال
لا يلزم ان الاستواء لو كان فيجوز الاشكال كان فيجوز الانفصال والوصل فان الشبهة في ان الاشكال من غير
طرفي الفصل طبيعيا والجواب ان المدعى ليس لزوم الانفصال على التعيين بل لزوم احد الامرين
وهو ورود الانفصال او قبول الانفصال فان اختلاف الشكل بالاجسام المتحققة لا يكون
الا بحسب الانفصال بعضها عن بعض فهو ضرورة انها لو كانت مستقلة حصلا واحد الجسم الشكل والمقدار لزم
الجسم الواحد ان يكون بحسب الانفصال ودرود الزوم في القسم الاول لزوم الاتحاد بل
والفاعل معا فان لزوم الشكل بالاستقلال لو كانت لوازم الاستواء والكل كما الاستواء وعلى الاشكال فيجوز
لا يجوز الارادة وكلاهما لان اما كونه فاعل الاشكال فلان الجسم الاختلاف بالطبيعة الاختلاف
فيلزم ان يختلف الشكل لان مقتضى الطبيعة الموجبة لا تختلف وهو تقرير ورده لان الاشكال
متعددة ومرتبة ومتكلفة اخرى فيجوز ان يكون اما كونه قابلا لاشكال فكذلك يلزم ان لا يختلف الاشكال فان
اختلاف الاشكال بالاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفصال لكن اللازم هو الاستواء الا
التخصيص وهو الفعل عدم الاختلاف لان مقتضى الطبيعة الموجبة غير مختلف بحسب الاختلاف وما
الجسم الفعل المتناهي فانا يلزم هو الجهة القابل لانه لو كان الفاعل كما لا الاستواء في القابل
لا الاشكال الفاعل من غير عدد اختلاف الجسم يجب الاستواء لزم الاستواء والحكم الزام
الجهة الفاعل بحيث ان تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلاف وهو مقدر الكلام في الشبهة
كانه جواب لسؤال الذي ورد على الموجب الذي ذكره واحد كما ان الشكل لو كان لازما الفاعل
على تقدير عدم اختلاف الاشكال يلزم الاختلاف على تقدير اختلاف الجسم وعدم اختلاف الكلية والجزئية
لتوقف الاختلاف على تعدد الكلية والجزئية على ما قال اختلاف الاشكال فلا فرق بين
القسم الثاني والقسم الاول في لزوم الحالات الكلية والجزئية في التقسيم بل يكون في تقرير الشبهة
ان الشكل لازم فلزوم اما ان يكون بحسب الجسم الكلية والجزئية والا يكون والا يكون الاول بحسب

المختلف اذا اختلف وتعدد واختلاف الاستواء
وتعدد والا يستقيم الا بانفصال بعضها عن بعض
وانفصال بعضها ببعض فيكون الاستواء
قابلا للانفصال والانفصال صح

[illegible]
الا الاختلافات لا تحصل الا بانفصال
متنافي الانفصال لا يقتضيها لكن
تقتضيه الكبرى [illegible]

[illegible]
الطبيعة النوعية لا تختلف [illegible]

[illegible]
الاشكال [illegible]

[illegible]
الاشكال [illegible]

[illegible]
الاشكال

وارث ان البعض المذكور في الفصل الآتي لا يوجد في الهيولى كما وجد لان الحث بين الكل والجزء
بالشكل انما يلزم لا لاكان وطبعه الاستعداد بل لتوقف الاختلاف على المادة والجانب الآخر الا
فكان ذلك بسبب الجسم الاول اللازم من التحيز الى الجسم الى الجسم من جهة ورجوعه فالتجسيم انما هو من جهة
على هذه الدقيقة فيها من الاختلاف البعض على الجزء ان فعل لا على الجزء الثاني بل وآخر الى الجزء
من الفعل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية ان لما كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف
فلم يحتج اثباتها الا بالاجماع ولزوم الشكل والاثبات بالمقدمات ولو كان الاراد ان لزوم الشكل
بل ذكر من الهيولى ثم الاستدلال على ما انه لو لم يكن كذلك لكان الاستدلال بالاختلاف او
الاختلاف من غير الهيولى لان الاشكال مختلف والاختلاف الاشكال بالاختلاف والاختلاف فلم يكن
الا بالتجسيم والاثبات بالمقدمات حاصلة ولو كان الاراد لزوم الشكل من العاقل وهو الصورة
النوعية لبعد الحكم الهيولى على ما هو الظاهر من حقيقة الجسم فما ذكره لا يدل على ان لزوم الشكل
ليس من الصورة الجسمية بل جزء الهيولى والا لزم من ان لزومه من غير الصورة الجسمية بل
يجوز ان يكون من جزء الهيولى او العكس تعالى الله عن ذلك
الدليل الذي ذكره من الاستدلال ورد عليكم فرق بين الشكل والعكس على تحقيق
طبيعة هذا العكس وكلمة تب وبيان ذلك الطبيعة والذات الكاملة العكس كما كان الذي
المتصور وجب التباين ذلك المتحقق يلزم ان يكون شكل هذا العكس كما وليس كذلك فقوله هذا
اشارة اثبات وهي الجزء والكل بالشكل وقد ذكرنا اسباب اخر غير هذه على ان المتحقق بالجزء
العكس بل جاء في كل البسيط يختلف حكم كلية وجزئية كما ان طبيعة الارض متحقق المتوسط
بين الاجرام على ان الجزء المنفصل لا يتوسط في الجزء بالمعنى الذي لان البسيط
متصل واحد فلا يوجد الجزء وقيل انما لو يوجد جزء متاخر عنه بالجزئية هو الفصل بخلاف
الاجزاء الحقيقية والجزئية اما تتوقف على ما يحدد الجسم المذكورة فيما تقدم وخصص
الوعي بالذكر لانه اعم الاشياء الاتي الفوق جميع سائر الاسباب لا تحاكي الانفصال
اما ان يكون موجودا اياه الاحتراق وهو العكس او لا فان كان لزاما يزيد فهو خلاف

عرضين والا

عرضين والا فلو فرض وقوع الشيء الكيف يكون اعم منه لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود
فانه يجوز ان يقبل الانفعال الفوق وان يقبل الانفعال بوجه آخر واعلم ان الشكل بما كان من
الوجود فاذا انقسمت طبيعة الانفصال كان فلا يلزم جزئية الاجزاء المفروضة فلا يرد
السؤال فان قلت السؤال يرد على كلام الشيخ حيث قال وكان الجزء المفروض من جهة
يلزم ما يلزم كلية وتارة يحكم بما ذكر الاجزاء المفروضة من الاجسام اياها من الشكل
المتحقق عليه بالاجزاء المفروضة من الفكر فتقول الاجزاء المفروضة هو التقدير بالفاعل حين
شيء من الاجسام الاجزاء ممكنة فانه يجوز ان الفوق عنوان الكثرة والجزئية فانه لو قدر ان يكون
الجسم جزءا الى نوع كان من شأنه الكل في الشكل وحصل الوحدة تعالى الله عن ذلك الى نوع فلا يكون
مشكلا بشكل العكس وهو ما فتقول الكلام على الجواب بان الآثار لا تختلف بحسب الاختلاف
ان يكون تحقيق بحسب اختلاف القابل وهو على الشكل في جزء العكس وكلية وان كان الجزء الاول
الكل والجزء مختلفان فلا يجوز اختلاف شكلهما بالاختلاف الاستدراد والمتحقق للشكل فان الاختلاف
فيه بالفرق الفاعل وهو فرق القابل قال الشيخ تقوية الفوق على الاجزاء ان المتحقق ورد الشكل
العكس قابلا وفي فلا انما القابل فيه مادة الى السبب بحسب التجزئة لان حصول الطالبة والجزء
بحسب التجزئة والقابل التجزئة ليس الا المادة وانما الى على الجزء الصورة النوعية التي او بحسب
حصول المتحقق ورد الشكل وذلك السبب القابل وهو المادة فانه يختلف وفي جزء العكس وكلية
المتحقق ورد الشكل الاستحالة ان يكون الجزء الكل وكما الاستدراد المفروض الى المادة على الجزء
فيكون ولا الجزء فلا يكون حكم العكس فان قلت لو كانت المادة مانعة من وشكل الكل والجزء
امتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل وليس كذلك فان الاول كل الجزئية مثل الحمل والحامل
الثاني وجزء الكل الكلي والكمال وما هي الجزء الشكل ومن هذا ظهر ان قول الاستحالة ان يكون
الجزء كالكل يكون ذلك الاستحالة ان يكون الجزء كالكل في الشكل فتقول هذا السؤال ليس بوارد لانه
على تسليم المنع على ان الجزء والكل الجزء من جهة المادة على ان يكون الجزء مثل الكل في الجزء والشكل يحصل
كما انه يكون الجزء الكل ما دام جزءا وكلا في المتحقق ورد الشكل فان قلت الكلام في الجزء
من الكل في الجزء

عليه الجواب ان يحسب من ان ثبت ان المادة مانعة
من ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل
لان المتحقق ورد الشكل كما يحسب
تعيين الشكل كما يحسب
الا ترى ان الجزء المفروض
يحتمل ان يكون الجزء
المفروض في الجزء الاول
المفروض يجوز ان تكون المادة
وان اختلفت في الجزء

ايذ ذكر المقدار فتقول النفس كما ذكر الكل العلك كما ذكر يعني مقدار وفاقد المقدار منفصل طبيعي
شكله كذلك فاقد والله جنسه على انت وليس فاعل المقدار ايضا لان التداول في الوجود والمادة
وكان الف على قال ما يلزم على ما ذكر جزء الاسباب وعن العلك والكل في المقدار والشكل
بان المادة ما تقدم ويجب فيها ان تقدم المادة وان المقدم عنت وان الكل والجزء
المقدار والشكل الا انما لبيت ما تقدم ويجب في التقدم المادة وان لم يكن ما تقدم عن
ت وان الشكل لكنهما ما تقدم عن وقت ليست وفي ضرورة اما ذو فضا جزء منفصل لم يكن شكله
شكل العلك وهذا القدر كاف فيما في التقدم وما الجواب المتقدمين ان الشكل
حاصل العلك لا عن صورة لا تنتفي ان يكون القابل خلاف والاخر صورة بها الجسم لا شيء آخر
الجسم على غير صورة بها النوعية الترابية وجب شكل الجسم المعين بالمقدار المعين وهذا ايضا
اصناف الكل والمقدار اسباب الصورة النوعية منها ما تقدم عاقلي وجب حصول العلك ما يسبب الجزء
وهو صورة ترابية على المقدار اذ لا يعين الشكل المعين او يجب ان لا يكون الجزء المخروطي من
العلك صورة الكل لا يجوز حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد تغير عن الصورة الترابية بالنوع
يكون اثرا وطبيعة القوة اما ذات الصورة الترابية والصورة الذاتي فيها على الصورة
الطبيعية ثم منا نتمان الفرق الاول ان تكرر صورة الكل لكن صورة الكل الثانية ثم لا يكون
ونقض الكلام ان لا يكون ما الفرق بعد ذلك فيما الكل صورة الكل يكون اما حصل بعد حصول
صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل المقدار والشكل النسخ الثانية ان يكون
صورة الكل ثانيا وهو غير ممكن لا يكون ثم يجب ان يكون ذلك تقدير ان يكون وهو جزء الكل وشكل
ما يفرض جزءا او يحصل بالكل اسم لا يكون الا ان النسخ الاولى لا انها على الاراد واظهر ويجاب
لثلثة نسخ منقولة على الشيخ وقد تكلف كان في تلك النسخ تلك الاحوال وهي اختلاف الكل
الجزء بالمقدار والشكل اما وقع عن ثلاثة امور عارض وما يتبع وسبب العارض في حصول
الكلية والجزئية بحيث نوض الجزئية وما اما فهو حصول الجزء بعد حصول الكل وما السبب فهو تقدم
المادة على الصورة الكلية والجزئية بتلك السبب اشتمال على المادة وكان الجزء مادة بعد تقدم الكل والشكل

ان يحصل صورة الكل
قدر مقدار
بعد كان

قوله

سبب ذلك ان مقدار الجزء بمقدار الكل ويشكل الكل ولا يلزم اختلاف الجزء والكل في المقدار والشكل في الاختلاف
اما فيما يبين الجزئية حتى لو اخذ الجزء بعد الكل ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل
وقد صرح به الشيخ الوهم الاول حيث حكم بانه يمكن ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا او لو حدث بعد الجزء
الجزء ثم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل وقد بان ان ليس لكل جزء الجزء وفعل في المنع وعلى
الامام العارض والمانع على الجزئية وقال اراد ان المقتضي لكل الجزء بشكل الكل قائم في العلك
الا انه لم يوجد عارض عرض له وهو كونه جزءا او عارضا فاعلم ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا الكلام
اعني كونه جزءا لذلك الكل بسبب المادة والمقارنة لتلك الصورة المنوعة بها الكلي كالكل او بين الامرين
واما فيه تفسير العبارة بينهما فقول الشيخ ان لا يكون بما يفرق بعد ذلك بينا ما الكل لكونه جزءا موضوعا
بعد حصول صورة الكل بقرينة بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل ما ان والا كان التوضيح
للصورة في المقامين مقدرا كان فاعل الجزء فتفسير الشيخ اوفق للكلام الشيخ الا ان السؤال وارد
عليه واما المقدار لو لزم وقد بان اختلاف الكل الجزء مقدار والشكل اما عرض العلك
امور ثلثة وتلك الامور منتفية في الطبيعة الامتداد فانها لو لزم عن المادة لم يتصور فيها
الجزئية والجزئية فكما انه كان فاعل العلك كالكل الكلي كذلك يكون عرض فاعل هو الصورة النوعية
قابل وهو المادة باعتبار انها محل الصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم العلك باعتبار انه قابل
للشكل والمقدار ثم يتبع ذلك ان خالف الجزء فيهما ثم يكون الفرق بين الطبيعة الامتداد في
شكل الجزء من صورة فاعل بحسب مادة قابل او موضوع قابل حيث يتبع ذلك ما الجزء اياه فظهر
الفرق قال الامام معنى الكلام فيها ان الفرق الذي ذكرناه من العلك موجبه كونه كان الموضوع
صالحا مقدار القبول فلا جرم حصل ذلك الكل الكلي وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي يفرض
بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثل هذا الجسم لا في مادة فقد حمل الاشكال على احكام الشيخ فرقه والقوة
على الصورة النوعية التي عليه فيتقوم الجزء بلا منع وكذا الكل او بل الواجب صيرورة الواو على الفرض
تغيره واما الشيخ فقد حمل غيرنا على الصورة التي عليه والاحكام والقوة على المادة التي لم تتغير
اطبق على الظن وارتضى الفاضل الشيخ ان ما حصل الفصل ان الامتداد لو افترض الكل لزم

بعد ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه
وكان القوة ترابية في العلك

الفاضل

لم يمت ذلك الجسم وقد عرفت في الفصل السابق ان الكل والجزء من جسم واحد في الشيء الواحد وهما في الحقيقة متحدان
بالعقل لان مقتضى شيء الصورة والمادة الصورة الموجودة الموجودة بالكل من الصورة يجوز ان يكون كل
وشكل جزئه اذا وقع فيه شيء او مرجا غير شكل الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الآثار فاجيب
بان اختلاف شكل الجزء والكل بسبب الشكل لا اختلاف ذاتهما والاعتراض عليه بان اختلاف الكل
والجزء لو كان بحسب اختلاف ذاتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف صورهما والجزء جزء
لكن الامام الطبرسي فيه وقال المقول بان الاختلاف بالطبيعة والجزئية لا بحسب المادة غير صحيح لان
مادة جزء الصورة اما ان يكون عين مادة تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان
كان الاول كان تلك الصورة وجزءها الساذج من الهيئة مجتمعين في محل واحد مع تلك الصورة
الصورتين بان يكون كل واحد منهما كل الصورة وجزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل الصورة
حالا فالمادة عليها فرضا كان كل الصورة رويا بالكلية جزءا وان كان شيئا واحدا
محل واحد فتقول في الجسم الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كل شيء
وجود جزئها فيكون كل الصورة اسبقية او بالطبيعة جزءها وان كان شيئا واحدا في محل واحد
فتقول في الجسم الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود كل شيء وجود جزئها فيكون
كل الصورة اسبقية او بالطبيعة وان كان شيئا واحدا في محل واحد فكيف ان لا يختلف الجسم المجرد بالطبيعة والجزئية
وان كان اختلاف المادة في الجزء بالطبيعة والجزئية فان كان ذلك المادة اخرى بينهما والا لم
يكن الاختلاف بالطبيعة والجزئية موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم تحقق الجسم المجرد المادة
لا يختلف بالطبيعة والجزئية وان جاز ان الكل والصورة يختلف بحسب اختلاف المادة واما المادة فهي
انما يختلف بذاتها كان التعدد والتغير فيها من الزمانيات بواسطة الزمان فلا يختلف بحسب نفسه الا باعتبار
زمان آخر فكذلك الاختلاف بالطبيعة والجزئية انما يتوقف على المادة من الماديات لا في المادة
تنبيه هذا الكلام على التقدير ان وضع المادة يتبع لوضع الصورة فتقول ان الصورة ذات وضع بالذات
والمادة ذات وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا يجب في ذاتها التحيز بالذات فيكون
ذات وضع بالذات لان الوضع هيئة تحصل بالنسبة الى ما يتحيز او هيئة تحصل بالنسبة الى ما يتحيز اذا كانت الصورة

الجسمية

الجسمية هيئة او هيئة بالذات لانها كانت الاشارة اليها بانها هيئة او هيئة تحصل بالنسبة الى ما يتحيز
المتحيز وانما المتحيز فوضع بالعرض وانما لانها لو كانت ذات وضع بالذات لكانت متحيزة
بالذات لانها ذات وضع وكانت مشارا اليها بالذات بانها هيئة او هيئة فيكون ايضا بالذات قطعا
فيكون جسما بالذات والاجل ما يخطر بالتصورات كما في التصديق بالمطلوب بين حسي العقلي بالتبيين والتنبيه
لم ينبه على الفرق الاول وبه على الفرق الثاني مستقيم لانه كان فيها وهو ان الهيئة لو كانت ذات وضع
بالذات لكانت ان تكون مستقيمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها ذات جميع الجهات فيكون
حيث ذاته فرضت جهة لا ويكون مستقيمة من جهة من الجهات فيكون منقطعا لا متصلا والمتصل
سوى المنقطع في جهة اخرى ولم ينقسم الصلاة فلا يكون مشارا اليها بالذات بل
بين وضع الهيئة وجميعها بانها هيئة في جميع الجهات وانما كان تعدد جهاتها بالتحيز بالذات
فان قلت الدلالة متوقفة على الصورة الجسمية فانها لو كانت لها وضع فرضه وذاتها الجهات اما مستقيمة
على الاطلاق فيكون جسما لكنها جزء الجسم وغير مستقيمة وهو ايضا تم لما ذكر بعينه فتقول المراد
بالجسم هنا ليس الا الصورة الجسمية المرسومة بالجسم الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد متقاطعة على الاطلاق
بما ادى اللفظ الى ابهام وتبين من ذلك انها هي التي تفيد مشخص الهيئة لانه لما كان وضعها من قبل
الصورة كان هو فيها لا محالة ولو فرض متوقفا على اشتراك على معان احدها كون الشيء
بحيث يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني الجزء المقول وهو جزء عارض يعني بحيث
اجزاء بعضها في بعض والثالث المقول وهو جزء معلول للشيء بالنسبة الى بعض اجزائها اي بعض
بعض اجزائها الى غيره فان قلت لو فرض جامعا لمعنيين الاولين من الاقسام المتقدمة
انما يرد لو كان من الموجودات الداخلة تحت جنس عالي وهو غير معلوم فان الاثر هان لما كان الزمان
على امتناع انفكاك الهيئة عن الصورة ان الهيئة لو انفكت عن الصورة كانت اما ذات وضع
او غير ذات وضع والقسمان باطلان اقول وهذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان
الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان وضع الهيئة من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان
الهيئة المجردة ذات وضع مناف له وانما قلنا وضع الهيئة انما هو من الصورة فان الجسم

تكون بها هيئة او هيئات

تعدد جهاتها

لا وضع لها اذا كانت بلا صورة فان المادة المجردة عن الصورة لو كان لها وضع فهل هو ذاتها
بما هي متصفة بجميع الجهات فيكون جسما او يكون غير متصف فيكون بالمجرد عن الصورة مقطع
اشارة اي مقطعا حقيقيا متوارد الاشارة عنده لان كل مقطع اشارة فهو غير منقسم فان
مقطع الاشارة لو انقسم لكان مقطع الاشارة بحيث يصير الجزء الاخر فيه مقطعا
لا يكون مقطعا وهو خلف ولما كان كل ذي وضع منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم وهذا يدل
على جهة الان كل غير منقسم فهو مقطع اشارة فلنا ان المادة غير منقسم من جهة الاشارة فان
غير منقسم من جهة الوضع لانه لو انقسم لانقسمت بجميع الجهات في سطح والخط او نقول اذا
كانت المادة غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة بجميع الجهات في النقطة او يكون غير منقسم من جهتين
في الخط او غير منقسمة في جهة واحدة في السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالجزء
لوجهين احدهما ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في الجهات
لان لها جهات يشار اليها وقد اجمعوا على بطلانه واردنا وفقا على بطلانه الجهات وكانت منقسمة
في الجهة التي فرض عدم انقسامها وان لم تقم بذواتها كانت اعراضا والاعراض لا يجوز
يكون جواهر والوجه الاخر ما ذكره في الشفاء فاصلا بين السطح والخط وبين النقطة وبين
وقال لا يقول الطرفان بذات الوضع فنريد به البرهان ان كانت الوضع في ذاتها فلا يسلم
الحكم بجواز ان يكون المادة المجردة ذات وضع لا يكون لها الوضع في نفسها ولا في نفس الصورة
بل من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق فلا يسلم المدعى لانا لا نسلم
انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كانت جسما فانه يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات
فان جميع الاعراض الجسمانية ذات وضع في المادة المجردة منقسمة في جميع الجهات وليست جسما فبعبارة
اخرى ما ذكرتم لا يدل على ان المادة المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم من ان لا يكون
المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون
ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان المادة لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك
الغير اما الجهة او في جهة لانه لا بد ان يكون ذات وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن كذلك

وضع من جهة ذاتها ولم يكن غيرها لزم وضع من جهة ذاته لكن المادة بما ذات وضع الصورة وقد اتفق ان الصورة لا يجوز
جميع الجهات كان جسمية والا لكان بالنقطة او غيرها فلا يكون المادة مجردة هذا خلف فقد بان ما ذكره
الشيخ كاف في ان المادة المجردة لا تكون ذات وضع بالذات وفي ان انها لا تكون ذات وضع مطلقا
واعلم ان قوله كان فرضه متصلا متصلا بشارة ممتنعة ترك على هذا التوجيه اذ يكفي الترتيب لو كان المادة
ذات وضع وغير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة من النقطة او يكون منقسمة من الخط او السطح ويجوز
ان يكون المادة شيئا منها وهو باطل لما ذكرناه فلا يستدرك لم ان يتبين لو انها متصلة الاشارة
بان كل متصل الاشارة غير منقسم فانما يتبين ممنوع لو اعتبر الجهة وان يتبين بتقييد ما كان فوق
اشارة ممتنعة الرد وهي جوزه كما فعله الشارح فلك المقدمة ممتنعة بما البيان وايضا كلام الشيخ غير
المقارنة للصورة ان وضعها من قبل اقتران الصورة الجسمية والا لزم من توجيهه ليس الا
ان الصورة اذا انفصلت عن المادة لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون المادة
المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع المادة صفة ذاتية لها لكن حصول تلك
الصفة فيها يكون موقوفا على شرط هو الصورة الجسمية كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية
لا توقفها على الجزء كذا الاحتراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على
مماسة الجسمين وعلى الشعور والاحتراق وعلى ارتفاع الطلاق بيد بيان ارتفاع
حلول الصورة اي اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في المادة المجردة وقال
من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما امتنع ان يصير جسما بحيث الفصل بالتقييد وبه يتبين الحكم الثاني
من البرهان على امتناع الحلول المادة عن الصورة لا يقال الحكم الثاني من البرهان هو امتناع
ان يكون المادة المجردة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع حلول الصورة بالمادة المجردة
لجواز ان يكون للمادة المجردة عن الصورة الجسمية صورة نوعية ما فلم يمتنع قبول الصورة الجسمية
ان كانت في نفسها قابلة لها لانا نقول الصورة الجسمية لا بد لها من جهة وجهين احدهما ان المادة
التي فرضت مجردة عن الصورة في النظر اي ذاتها ان لم تقبل الصورة الجسمية لم تكن بالحقيقة
بل من المفارقات وسميتها بالمادة مجاز وان قبلت الصورة فلحوق الصورة لها هل بحسب ذاتها

وبالجملة لا يلزم من امتناع تحقق الجزء امتناع تحقق الكل بالغير لكن لا يستلزم تحقق الكل
كان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لا لامتناع تحقق الممتنع بالغير فلا يستلزم تحقق
بالذات لا يجب لذاته ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم الواجب حيث ان وجود العقل واجب
عدمه ممتنع لوجود الواجب تعالى بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا يستلزم
وان لم يكن ممكنا بالذات وقد تبين ان كل كان البسيط المجرد او انطباعا او حلولا ذاتا
في الصورة الخارجة وعن تحقق الصورة ارتباطا يلزم منه بالذات وقد تبين ان الكلام في
الاجسام فاما الاجسام واجزاؤها اذا ثبت بالتحقيق فيها ايضا ان طبيعة الجسم البسيط
ثم تحققها عن ذلك الشيء على تكون ان يكون بدون الجسمية حتى تجرد ان كانت مجردة ثم حادثة
فيستلزم انها يستحيل ان يوجد بالصورة الى تحقق حتى ايضا الصورة فقد ظهر ان كل جسم يستحيل
ايضا الصورة وهذا مما يظهر العموم وقد اشار الشيخ في الفصل الرابع من كتاب علم تقدم الصورة
الى ذلك بالوجود وقد اشار الى ان كل يوجد بدون صورة فذلك يجب ان لا يتحقق في عالم الصورة
وتقرير البرهان هكذا ان البسيط لو كانت مجردة عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقها الصورة فاما
اما ان لا يصير ذات وضع وهو محال لان المركب من البسيط والصورة جسم وكل جسم فهو قابل
للاشارة الحسية بانه هاهنا او هناك او اما ان يصير ذات وضع فاما ان يحصل في جميع اجزائه او
لا يحصل في شيء منها فهما باطلان بالقسم او يحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من الوضع
اما ان لا يكون اوسعها وضعا والا لزم التخصيص بلا مخصص او يكون اوسعها وضعا واما ان يكون
حاصلا لها قبل تحقق الصورة او بعد تحققها وهما ايضا محالان والى هذا نظر في الوجه الثاني
اورده وفرق بينه وبين نظيره فليس يكون بل يقال ان ذلك لان الصورة تحقق
المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو ان يكون اولوية حصول
البسيط في وضع معين حاصلة قبل تحقق الصورة والآخر ايراد نظيره والفرق بينهما بيان
الاول هو ان البسيط قبل حصول الصورة الجسمية لا تعلق لها بذلك الجزء بل يتعين اصلا فتصور
ذلك الجزء لا يكون لاجل ان البسيط كانت فيه ذلك الجزء اذ البسيط لم يكن هناك وفي وضع آخر

فيه فلان ما ثبت ان البسيط لا يحصل بذلك الجزء لكن لا يلزم من امتناع تعيين امتناع التعيين مطلقا فلم
يجوز ان يحصل البسيط في ذلك الجزء المعين بسبب آخر وان لم يكن حصوله فيه لسبب كانت حاصلة فيه والا لزم
تخصيصا بلا مخصص اذا ثبت ان البسيط قبل حلول الجسمية كانت مجردة عن الوضع والوضع كانت نسبتها الى جميع
المواضع والمقادير على السوية فلا يستحق منها وضعا بها وآما الآخر فان البسيط بصورة وجود ما كانت
مقترنة بصورة في نظر البسيط بالمجردة عن تحقق الصورة مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما
ان حصولها في موضع معين لموضع سابق الواجب او العارض اما الواجب فلما ان الجزء من الهيولى
او الصورة اما ان يكون من طبيعة الطبيعي فقد حصل بعد تحقق الصورة اما ثانية فذلك المكان المعين لها
الصورة الهيولانية ان تبقى كانت يوجب حصولها فيه وان كان العارض فلما ان الجزء الهيولى اذا كان بالقوة
كان ثانيا اما فيتحقق ذلك الشيء بالمعين اذا كان قد عرض الحصول فيه بالقوة فيصير البسيط في ذلك
بالموضع معين اذا هو لا لاولوية تعلقه بذلك الموضع بسابقة على حدوث الصورة وآما الهيولى فلكن غير
مجردة بحيث يعلق عن الوضع ثابت فليس يكون ايضا في هذا الكلام ايضا مقصود وان اقوى
بيان امتناع القسم الثاني هو ان حصول الاولوية بالموضع بعد تحقق الصورة وانتفاء الفرق بينه وبين نظيره
اما الاول فلان الصورة الجسمية لنسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان البسيط
على السوية فلكون الجسم لنسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى من
تعيين سبب ان الصورة الجسمية لا يتعين للبسيط موضعا لكن لم لا يجوز ان تقارن صورة نوعية بالمكان
تعين لها موضعا اجاب بان الطبع في المواضع والاوضاع الجزئية كواضع الجزء الارضي في اوضاعها
كل جزء منها انما هو في موضع جزئي وضعي والصورة النوعية والكلية من حيث هي كلية اذا كان البسيط الجسمي
نسبتها الى الجزئيات في الوضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها فلهذا قيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية اي لا جزء
كل واحد وهذا كما ان يقال ان الصورة النوعية يختصها بجسم او مكان الجسم فلا
يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال يختصها بعض الجزئيات الطبيعي وآما الفرق فلما
المثال الاول في الفرق الذي ذكر بين القسم الاول فان الجزء الهيولى اذا اتحد ثانيا فان كان
بالقوة فلا بد ان يتعلق بمتعلق آخر فان الجزء المتعلق في الجزء فان كان اما بل الجزء

تا جعل انها ما كانت فرد ذلك الجزء

[illegible]

[illegible]

[illegible]

صورة جسمية صورة نوعية من جنس الصور وانما اورد قوله لان المبدأ لا يقارن جميع الصور لتقارن
واحدة منها ولا تقارن واحدة دائما بل في وقت دون وقت فان قيل فيه نوع تكلف لجواز ان
المبدأ لا يقارن كل الصورة ويقارن بعضها فلا يكون كل الصورة اقول يمكن ان يفهم من قوله ان المبدأ
انما يكون بجزئه الفرد الموضوع لا بجزئه الفرد المتعلق بالمحل وكيف ولا يجوز ان يكون
اما ما هو صورة فقد ثبت ان الجسم صورة جسمية وهي غير ذاته فهو الصورة النوعية التي
تختلف بها آثارها فهذه الآثار ليست هو الجسم لاستحالة كونها والمبدأ لا يفيدها فلا يكون
ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا كان امرا دون الآثار التي في الاجسام
صدق في وجه تخصيص تلك الآثار بصورة النوعية الاشكال وعوده واضحا فنقول قال المحقق
ان المبدأ لا يخص الصورة النوعية واما تخصيص تلك الآثار بها لو كانت لا يخص الآثار حتى لو وجد جسم لا يكون
له اثر لم يجز ان يكون تلك الآثار في الاجسام لا يخص عنها فيصح ان يكون من شأنها
بخلاف الآثار لا فرض احراق النار وترطيب الماء اياه فرد ذلك فان المبدأ لا يخص
صورة ولم يقل الاجسام لا يخص عنها اشارة الى التلازم بين المبدأ والصورة النوعية
المبدأ والصورة الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في الشرح ما اقاه وتقريره ان
الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست هي الجسمية اما على بدان يكون لها مبادئ
اما ان تكون من الجسمية او المبدأ او من الصورة الا قسمان باطلان كما ذكرنا فهي صورة نوعية
فاما ان تكون مغايرة عن الاجسام وهي ايضا محال لان المغايرة تستلزم ان الاجسام
فلا تختلف آثاره في الاجسام واما ان تكون متحدة بها وهي اما ان تكون متعلقة بالمبدأ او لا تكون
والثاني باطل لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا من المبدأ فتعين ان تكون متعلقة بالمبدأ
فاما ان تكون اجزاء له او صورة له والاول باطل لان تقوم الاجسام وتحصلها يتوقف عليها
الاجسام انما تختلف بحسب آثارها الخاصة فهي متوقفة على الاجسام وتحصلها يتوقف عليها
فالاجسام انما تتوقف وتحصلت باعتبار تلك المبادي فهي متوقفة على الاجسام فتحصل من الجملة التي يتوقف

تحصل الجوهر

تحصل الجوهر على الاعراض فاذا امر الجوهر من الصورة النوعية لا يخفى ان المغايرة الحاصلة بين
الاجسام على النوع لا يجوز ان يكون بالمغايرة الصورية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض
من الناس من ذهب الى ان الاختلاف في هذه المغايرة المستند الى الآثار وفوق بينه وبين الجنس بما ذكره
وتمثل بحسب الحال الآلات بحيث لو كان فيهم من المستند الآثار الفاعل المختلف وقع لم يكن هو اثبات
ان لها مبادئ في الاجسام مستقلة ولكن لا يلزم منه ان لا يعود الى المغايرة الآثار المختلفة بل يكون
كذلك لو لم يكن في الاجسام وهي لا تتحد وذات مختلفة بحسبها تقصد من المغايرة الآثار المختلفة
كالصدر والكلمات المختلفة الصادرة عليها لا ما تقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار ترد بعض
الاجسام دون بعض ان الاحراق ليس الا في النار والترطيب الا في الماء وغير ذلك فلو لم يكن في الاجسام
الا المبدأ والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار في الاجسام فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ تلك
الآثار وهو قوله عند العقل مستدرك لان الكلام في آثار الاجسام والكيف مترددين آثار المغايرة
وآثار المغايرة وكذا بيان انها متعلقة بالمبدأ لانه يكفي لتحقق الامور المتغايرة للاجسام اما
الاعراض او صورة جوهرية والاول باطل فتعين ان يكون صورة وهو المطلوب فان قلت المطلوب ان المبدأ لا يخص
عن صورة فلو لم يكن متعلقة بالمبدأ لم يتبين به المطلوب فنقول تعلق الصور بالمبدأ يدل على تخصيص انها
للمبدأ لا بالعكس ثم لا يجوز ان يكون تلك المبادي من الاعراض لان تحصل الاجسام يتوقف عليها وقد
تبين توقف تحصل الجوهر على الاعراض فلو كان بعد التنزل عن توقف تحصل الاجسام عليها لا لم ان تحصل
الجوهر يتوقف على الاعراض بل التحصل الذي يتوقف على العرض انما هو وانما العرض انما يتوقف
آخر فهو ممتنع فان الصورة لا تكون الا بجوهر وجسم وصورة تتوقف على الاجسام لا الاجسام
فانه ثم يلزم من جوهرية تلك المبادي ان يكون صورة وانما يكون يلزم لو كانت من المبدأ ولم يتبين
والحق ان اثبات الجوهرية جنسا ايضا مستدرك فان حال الصورة النوعية مع المبدأ كحال المبدأ
مع الصورة الجسمية فكما ان في اثبات المبدأ ثلث مقدمات احدها ان في الجسم مبدأ والجسمية
وهو الانفعال وثانيها ان ذلك الشيء محل الجسمية وثالثها انه متقدم على الجسمية
محلا والحاصل صورة فكذلك في اثبات الصورة النوعية الى ثلاث مقدمات الثلث اولها ان في الجسم صورة الجسمية

حصول

حالة

مقدمات

والصورة شيئاً آخر وهو مبدأ الآثار والأفعال فإنها إنما هي الهيولى فإن قيل إن المقوم قد يكون
ظاهراً ودليل إثبات الهيولى المقامان الأولان أما ثبوتها فواضح وأما حلول الجسمية فيها فلما
بين من أنها هي المتصلة والمنفصلة ولا يخفى أن الأخص من المناسبات وأما تسليم إثبات
الصورة النوعية فلم يظهر منه إلا المقام الأول والقوم لم يتعرضوا لإثبات المقام الثاني
كان ذلك عندهم ظاهراً وأما المقام الثالث الصورة بين فإنما يظهر من كيفية الترابط فإن
الجنس ليس مخصوصاً بالصورة الجسمية بل يثبت في الصورة النوعية كما ستعرف فظهر أن
المقامين عند المقام يحصل بجميع ما ذكره الشيخ من غير حاجة إلى زيادة مقدمة وكذلك
لم يحتج استحقاق مكان إلى وضع خاص هذا دليل على وجود الصورة النوعية في الأجسام
توضيحه أن الأجسام تختلف في استحقاق الأمكنة ولا يخفى أن لا بد لكل جسم من مكان خاص
غير المكان المحيط ووضع خاص لا المكان المحيط وذلك ليس من الجسمية الخاصة المشتركة
فيكون الأمر زائداً عليها وهو الصورة النوعية وقد ثبت أن الصورة النوعية غير والجنس
في دليل من اختلاف الأجسام في الكيف وفي دليل آخر من اختلافها في الأين فقد ثبت أن الكيف
والأين هي الصورة النوعية والأمر الواحد لا يقتضي أشياء متعددة وبحيث واحدة والصورة
النوعية وإن كانت أمراً واحداً بالذات إلا أنها متعددة بالجهات يقتضي لكل جهة ما يناسبها
وإليه يشير بقوله الصور تختلف باختلاف آثارها فليس معناه أن الصورة النوعية تتركب
الذات حتى يكون المقتضي لكيف صورة نوعية والمقتضي للأين صورة أخرى بل معناه أن
الصورة النوعية أمر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة لكيف ويقتضي الأينيات
مناسبة للأين ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها واعلم أن الدليل لم يدل إلا على أن
للآثار مبدأ غير الأجسام وأما أن ذلك المبدأ واحد أو متعدد وهو مما فلا دلالة عليه والمقام
إنما يتقرر على الواحد لعدم احتياجهم إلى الزائد ويتحقق بحيث موضوعية هيولى للأعراض
لأن استحقاق الأعراض غير حصول الأعراض غير واستحقاق الأعراض بجهة الصورة النوعية
ذلك بجهة الصورة وإن الأعراض من بعض الأجسام ولقائل أن يقول لم يثبت أن الأعراض مستندة

الى مبادئها

الى مبادئها من الصورة النوعية ومن البين أن الواحد المغايرة بين المبادئ والآثار فإن قلت
إنما يتحقق هذه المغايرة ويرجع إليها والجواب أنه ما المراد المغايرة بين الأعراض والصور
مطلقاً بل المراد الفرق بينها في استناد الأعراض إلى مبادئ غير الأجسام من الصور وعدم
استناد الصور إلى مبادئ أخرى غير الأجسام هي صورة أخرى وذلك لأن الأعراض ربما يزول
السبب المقتضي لها باقي بالجسم فإن الماء إذا زالت البرودة بملاقاة النار فالسبب المقتضي لبرودته
باقي وهو الذي يفيد البرودة أما عندنا وإلى المشائين فلولا أن الماء مستعد للبرودة بحيث
الذات لما عاودت برودته بخلاف الصورة فإنها إذا زالت لا تعود عندنا وإلى المشائين
كالنار إذا صارت حاراً بالعارض عندنا وإلى ذلك العارض لا يعود بطبيعتها والفاعل الذي
أورد شكوكاً فيها أن الأجسام كما اختلفت بالآثار وإلا لزم أن كذلك تختلف الصور
النوعية فنقول إن اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وحينئذ يكون اختلاف
الصور النوعية بصورة أخرى ويلزم التسلسل ثم أورد بقوله سؤال التوجيه مسبوق بمقدمة
وهي أنك ستعرف أن الأجسام العنصرية مشتركة في المادة بدليل انقلاب العنصر عنصراً فالمادة إنما
تتحقق بصورة لأنها كانت موصوفة بصورة أخرى لأجلها استعدت لقبول الصورة الأخرى
وأما الأجسام الفلكية فلم يرد فيها تغاير في الجوهر والتصور فلتكن بل لم يقبل اختلاف الصور
بالعنصريات بحسب اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة حاصل لها عند حصول الصورة السابقة
وأما اختلافها في الفلكيات فلا يجوز اختلاف الصور فيها فإن كل مادة يمكن أن تقبل الصورة
لما حاصل بأنه لم لا يجوز أن يكون اختلاف الكيفيات والآثار في الأجسام بحسب اختلاف الاستعدادات
وهو أمر غير توسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لأن مادتها
قبل الاتصاف بكيفيتها موصوفة بكيفية أخرى سابقة لأجلها استعدت لقبول الكيفية الأخرى
وأما الفلكيات فلأن مادة كل فلك لا تقبل إلا الكيفيات التي هي لها وجواب المتن من وجهين أحدهما
أن استحقاق الآثار في الأجسام والأعراض مبادئ موجودة في الأجسام ولا يلزم من ذلك أن يكون مبادئ
أخرى في الأجسام حتى يلزم التسلسل فجواز استناد تلك المبادئ إلى المفارقات واحتمال استنادها

آثار الاجسام [illegible] مبادي [illegible] الاجسام [illegible]
مبادي [illegible] الاجسام وعدم [illegible] مبادي [illegible] الاجسام [illegible]
جواب عن اصل السؤال [illegible] الوجه [illegible] ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز ان يكون لاستعدادات
والصور [illegible] ان الآثار [illegible] الاجسام [illegible] الاحوال [illegible]
من [illegible] الاجسام [illegible] غير موجودة [illegible] بالصور [illegible] ان الاستعدادات
[illegible] الاستعداد [illegible] الآثار [illegible] الكيفيات [illegible] ان يكون
[illegible] الاحوال المذكورة [illegible] ان [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] الاستعداد [illegible] الاحوال المذكورة [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] الاحوال المذكورة [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] ان [illegible] الكيفيات مبادي [illegible] الاستعدادات والموردة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible] الطريق [illegible] وجه [illegible]
[illegible] الجواب [illegible] الجواب [illegible] ان [illegible]
اثبات [illegible] السؤال [illegible] ما ذكره [illegible] وسبق توجيهه [illegible]
الاعراض والآثار [illegible] الاجسام [illegible] آثار [illegible]
[illegible] مبادي [illegible] اختلاف [illegible] الآثار [illegible]
اختلاف المبادي [illegible] ان [illegible] اختلاف الآثار [illegible]
[illegible] الآثار [illegible] المبادي [illegible] اختلاف [illegible] المبادي [illegible]
[illegible] اختلاف [illegible] الكلام [illegible] الامام [illegible] الاجسام [illegible] الكيفيات [illegible]
اما [illegible] الكل [illegible] الاعراض [illegible] اصل [illegible]

اقول [illegible]

اقول [illegible] الاجسام [illegible] الكيفيات [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الكيفيات [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] الكيفيات [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الامام [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الاجسام [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الكيفيات [illegible] الصورة [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الصورة [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الصورة [illegible] الكيفيات [illegible] الصورة

وهي انا المعقول اذا اورد الدليل فانه يقال اما ان يسلم جميع المقدمات الدليل او لا يسلم بعضها لا
ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا لمنع مقدمة من تلك المقدمات وهو اما منع مقدمة
على التعيين وهو النقض التفصيلي او المنع مقدمة لا على التعيين وهو النقض الاجمالي
وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد دليلا على نفي ما ادعاه المعترض او لا يورد فان لم يورد
دليلا على نفي ما ادعاه حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض
والمعارضة كما يأتيان في الدليل يأتيان ايضا في مقدمات الدليل وح يكون بالنسبة اليها
الدليل نقضا تفصيليا على الدليل الاجمالي ومنعا مقدمة على الدليل المعارضة فقد بان ان المعترض
لم يتوجه على الدليل الا ان ذكر كان احد الانواع الثلثة وقد تبين ان المعارضة انما يتوجه اذا
كان الدليل ظني الدلالة ح يجوز ان يتحقق الدليل دون المدلول اذا كان قطعي الدلالة وقد سلم
الدليل فلا بد ان يسلم المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهو الدليل لئن كان الدليل
لو ثبت وثبت دلت على ان في مقدمات الدليل المدعى مقدمة كاذبة هي قولنا العقل يثبت بالنقض
وترتيب المنع ما ان يقدم النقض على المعارضة او المعارضة اذا ثبت صدور التصور فنقول
ذلك الاعتراض نقض ربما وتوجيه ان الدليل على اثبات الصورة في العقل ليس بجامع لان الحد
الاوسط لازم وهو اما وجود ح من الحالات اذا انتفى مقدمة من المقدمات والاول فيتوجه
منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا يمنع النقض الاجمالي الا منع مقدمة لا على التعيين
واما الثاني فلانه ان اريد بصفتها وهي كونها قبول الانفعال وصورة ثم قبل الصورة الموجودة
لكن الاخرى يجوز ان يكون الجسم ايضا وانما يكون كذلك لو كانت وجوده هو هو ثم اجاب الشارح بان الصورة
الموجودة ليست لازمة لجسم العقل لانها لو كانت لازمة لكانت لازمة لجسم العقل اما اولا لازمة للجسمية
المختصة بالعقل والاول باطل لان الجسمية مشتركة فلو كانت الصورة الموجودة لازمة لها لكانت مشتركة
بين الاجسام وهو ح والثاني ايضا باطل لان الصورة الموجودة لازمة لها اما بالصورة الموجودة التي
ليست لازمة لها بل مستلزمة صفة موجودة اياها وح تسقط الثمرة المذكورة لانها انما على لزوم الصورة
الموجودة للعقل واذا قلنا بلزوم الجسمية لصورة العقل لم يناسب تلك الثمرة لان لزوم الجسمية لصورة

العقل اما

العقل اما هو بمعنى صورة لا شيء آخر واما استناد الصورة اياها المادة فغير متحقق لانا نقول
لا يكون فاعلا لعقله يورد هذا الكلام معارضة بانه مقام النقض والا يتوجه هذا الوجه
لانا نقول ان الصورة الموجودة سببا لاختصاص الجسمية العقلية لكن لا يتأتى ذلك كونها لازمة
للجسمية المختصة غاية ما في الباب انها يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي تمنع انفكاكها
عن الجسمية المختصة والمنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض ليست لزوم الصورة
للعقل مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان اراد بقوله الصورة الموجودة ليست بلازمة
للعقل انها ليست للعقل على تقدير يكون انها موجودة فيه العقل فمنع لا يتأتى لزوم الصورة على
ذلك التقدير وعدم جريانه على ذلك التقدير وان لم يكن على وجه الصورة وعدم جريانه
اول المسكوت وان اراد انها ليست لازمة للعقل مطلقا فهو ايضا لا يتأتى الملازمة بين لزوم
الصورة ووجودها في العقل اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على ان ذلك تأويل كلام
الامام حيث يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة في العقل لكانت لازمة لجسمية العقل بالجسمية المختصة
منتف كما ذكره والثمرة يكون معارضة والنقض لا ورد ان على قوله استناد الصورة
اياها المادة غير معقول كما لا يخفى وقد ظهر ان الكلام الشارح معارضة لا منع الملازمة
الجسمية بين لزوم الصورة الموجودة للعقل لانه فان اللزوم يستلزم الالتزام
كما لا يستلزم اياه ذات اللزوم واياها غير ما وح يختار من الفرق ان اللزوم
ولا محالة اما وجوبا ولا حسبانا ولا حسبانا وهو ليس بفارق فلا فرق وهو من هنا يتبين ان المراد من الشرط
العقلي لو كان مسقوطا نفي القسم على ما هو الظاهر من كلامه فيتبين البطلان الذي يتحقق ان يقال
لو كان لزوم الجسمية لصورة العقل كان عدم اللزوم اما لاولا يحال فيها او لثبوت الجسمية او لغيرها فان هذا
ترديد في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان العقل ينفي الالتزام
ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفيها فهو ليس بفارق بين الملزوم وبين لزومه على لزوم الصورة
الجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال الامام حيث ان الحق ان ذكر عوضا بدل على ان الصورة
موجودة وهي استناد كذا الاحكام لكن الحق ان فيها صورة اولى وتمادي

لازم

لازم عدم اللزوم

لزوم الصورة وعدم

كما اذا

ان عدم اللازم يقتضي ان
يكون ثم لكن لزوم الى

مقدمات ذا

ذات م

يكون

الاجسام لا يجب ان يكون صورة الجوهر ان يكون الواقع فلا يدخل الدلالة على ان الكل الاجسام الجوهر
الاجسام حيث كونها صورة مقارنة وان اريد اجوهر ما لا نزاع في الجسمية ثبت كونها صورة
لم يثبت وان اريد ايضا الآن ما ثبت الحد اصح ثبت على ما قاله البرهان على ذلك وفصل الحق
كيفية التلازم فانه يتبين من ان الصورة علة للجسمية في الوجود واذا اريد بالصورة هذا ما هو
من الصورة الجسمية الصورة النوعية والحد اعني حيث قدم العقل بالوجود ثم ان
ثم ان من صرح بين الاشياء ان هذه الصورة في حد الجسمية انما ان يكون حالة في الجسم او
السيال شرط حلول الجسمية الجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم يكن صورة الا انها لا
يكون متقدمة للجسمية وهو ان يقال ان هذه الصورة ليست متقدمة للجسمية لا يلزم منه ان لا يكون
صورة او ليس من شرط الصورة ان يكون متقدمة للجسمية بل شرطها تقدم السيال وبيان تقدم
انها متقدمة للسيال من غير دور فقد ارتفع الشبهة هذا الكلام ان تقدم السيال بالصورة فلم يجب
التلازم ما من خاصية الاثبات بجوهر مما مهما ليس يخص ايضا وجود الخاص حتى يتعين
صورة جوهر هذا الفصل لا يخص الا بعد تقدم متقدمة من ان الطبيعة النوعية اذا حصلت في العقل
لم يمتنع من حملها على كثيرين والشخص اذا حصل في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلزم ان يكون في الشخص
امر زائد على الطبيعة النوعية لم يكن في هذا الوجود ذلك الامر الزائد هو التشخص والتعين وقد
عرفوه بانه صفة تمنع وقوع الشركة فيه سواء كان التشخص حكما في العقل الطبيعة النوعية والتشخص
وهل هو كذلك في الخارج حتى ان في الخارج يوجد امران الطبيعة النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج
الا امر واحد بالذات في الوجود اذا حصل في العقل فيه كلي النوع مع الجنس فان الوجود الا امر زائد
على الطبيعة الجسمية اعني الفصل الذي اعتبر في الخارج بالذات والوجود وقد سبق الاشارة الى ان
هو كلي الجنس الجسم الفصل اذا اريد على الطبيعة النوعية في الخارج مع ان تعين النوع اما ان يكون
معلولا لتمام الجنس او لا يكون فان كان معلولا لتمام الجنس يكون الجنس الوجود غير نوعه وان لم يكن فاما ان يكون
الفاعل كافيا في تعينه وامّا ان لا يكون بان يكون العقل كان التعين فيه مخصوصا في شخصه فانه
يعقل من العقول انواعا متباينة مخصوصة في الشخص في ذاته لم يكفه بل لا بد من القابل فاما ان يتحد

القابل النوعي

القابل فيه عرضا عرضيا في الشخص كالفلك فان له مادة واحدة لا تنقسم او يتعدد القابل
فيتعدد التعينات بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة تم بان تعدد الطبيعة النوعية بحسب المادة
لا تكون الا المادة كان الفاعل كافيا في ذاته اي ماهية فلا بد من ان يكون فيه عنصر من شخص وقد فرض
فيه التعدد هذا واذا تقرر هذا فنقول كلام الشارح ان هذه ثبت الجسمية لا يثبت تعدد القابل
بل القابل وثبت انها غير منفكة عن التشخص والتشخص محتاج اليها فقد ثبت انها في وجودها و
تشخصها تحتاج الى القابل فاراد ان يبين ان القابل لا يكفي في تشخصها بل لا بد من اشياء اخرى
وذلك لان الاجسام العنصرية يختلف في الاقدار والاشكال فلو كانت الصورة كافية فيها كانت
الاقدار والاشكال متساوية لاشتراك الصورة في الاجسام العنصرية فلا يكون عنصرية الفلك
الجزء فان الطبيعة والجزئية انما هي بالمادة لا بالمقدار فلا يجوز ان يكون الاجسام مختلفة بالطبيعة الجزئية
ويكون ذلك متساوية في المقدار اذ المقدار عارض والشيء بالعارض لا يستلزم الشيء
بالعرض هذا الكلام مبني على ان الجسمية الجنس الاول بذاته الصورة الجسمية
يا تشخصها السيال وهذا مستفاد من الصورة المذكورة اذا انما هي تعين بعد تعينها
تشابهه او قد يشار الى الفرق بين الصورة فيما يعين الغير فظاهر فان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصورة
محتاجة الى السيال في تعينها وتشخصها فمن اين يلزم انها محتاجة في تشخصها الى المادة وهي التي
العوارض التي لا تلزم احتياجها الى العوارض الى الجنس الاول فان السيال لا يكفي في التشخص القوة
وما ذكره ابن سينا لا يدل الا على انها غير كافية في تعينها بالمقدار والشكل ولا يلزم منه ان لا يكون
تعين الصورة ولا يكون تعين الشكل والمقدار في تعين الصورة مثل ابن سينا الخلاف
المقادير والاشكال ويمكن ان يتفصى عن الجنس بان يقال لا نسلم احتياج الصورة في
تشخصها الى السيال اذا احتياجها في كونها موجودة في موضوع لا يستلزم احتياجها الى السيال
في تشخصها على ما يحق ذلك واما ان قال ان الكل والجزء الخارجي لا يتم فانه لا يلزم الكل
وتوقف اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو الحق ان اللازم ليس الا ان الصورة مستغنية عن
المقدار ولو كانت محتاجة الى العارض كافية في تعين الصورة ولم يوجد في الصورة الا الشخص واحد كذا

في تعين الصورة

قد يجاب

منها والمقدار والشكل لما تقرر انه يجب ان يكون لكل شخص صورة وهيولى تخصه والعلل الاولى الاقرب الى الحوادث
اليها بتوسط المتغيرات هي الاجرام المتغيرة من خارج فتكون الاجرام علة للمقدارات فان اختلاف الصور
النوعية واختلاف المقادير والاشكال في الاجسام العنصرية والمركبة منها المادة ليس الا بسبب
اختلافات الاستعدادات وهي اختلاف الاستعدادات بحسب اختلاف الاستعدادات وادراك
الحق ان كل سابق سواء كان صورة او مقدارا او شكلا فهو معد للاحق ويجعل هذا
الكلام جوابا عن السؤال الاول اما لانه ان لزم المقدار والشكل لو كان للحاجة لزم استعداد
الاجسام العنصرية بالمقدار والشكل وانه لازم لو كان لزوم المقدار والشكل لمجرد
الهيولى وليس كذلك بل لاختلاف المقادير والاشكال سابقة معدة وعن السؤال الثاني اما لانه لو
كان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة كان الاختصاص بكل صورة بصورة اخرى بالصورة
سابقة معدة فتقدم في التنبيه الثالث ان اسباب الاختلافات اشارة الى جواب السؤال الاول
اي الاختلافات بين المقادير والشكل وفي الاختصاصات اشارة الى جواب السؤال الثاني
اي الاختصاصات بين الصور النوعية وعلى هذا لا حاجة للامام الى اثبات المقدمات فان
المنع لا يلزم اثباته وان سلم فقد حمل الفعل الاخر على الفاعل التي تخص الصورة فان الفاعل
علة قابلية ولا بد من القابلية الى الفاعل فالاختصاص المعينات بالشخصيات فان الفاعل انما يتعين
بالمادة القابلة وورد النص فيه فحصل لها كمية خاصة وكيفية مخصوصة وشكل مخصوص فهذه
الاحوال الخارجية المكتنفة بها هي المشخصات كما ان ذاتها من النوع وكمية وهيئة مخصوصتان وقد
الاحوال المتفقة من خارج بالاحوال الاتفاقية التي عند وجودها فان فعل الاتفاقي من حيث
انها اتفاقي لا بد ان يشتمل على امور لا يوجد الا مرة واحدة فاما لو وجدت مرتين لزم
وجود الشخص الواحد مرتين وانه محال ثم ذكر ان المراد بالمعينات والاحوال الاتفاقية الفعل
الفاعل لشخص الصورة وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور والمزاجات
والتغيرات الطبيعية والعوارض الخارجية ولم يقل ان القوى السماوية تاثيرها وآثارها غير
ثابتة ولا يمكن ان تشخص الصور والاثبات لمن يكون على ما هو الحق وكذا القول في التغيرات الطبيعية

من الاحوال الارضية واما الصور التي بقيت من الاجناس الاحاطة فكيف يكون الفلك الاعلى
القوى السماوية وجريانها فيصل بعض العنصر منه فان التغير على الفلك تابعة حسب الصور
المسببة او ايضا قد تكون المعينات اولا بالمشخصات وليس غير المذكورة مهيا مشخصات
تمتاز المعينات بها بالمعينات وتكون في الكتاب على الاولى بان المراد بالعلل الفاعلة
الصورة والشخصية فان العلل المتعددة بعدد وفي جانب الاحوال الفاعلة الفاعل بعض الصور
والمقدار والشكل الفاعل بالمقدارات وعن الثاني بانه لو لم يكن المشخصات في التغير الثاني
انها لا دخل فيه ولا يمكن تعريفا على ما يستبين وارى فان المتعلم الذكي في قول كلام
ان الهيولى غير كافية لتشخص الصورة بل لا بد من المشخصات وحيث يكون الشيخ وصف
العلل بانها مجردة وبها ما يجب مجرد المقدار والشكل فان الشيء لا يجرد ولا يعقل وايضا
كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة تحتاج في تشخصها الى المقدار والشكل وهذا
لا يكون في هذه العوارض وكان الامام اثبات الفصل على المقدارات لا على هذه العوارض
يحتاج في اثبات المعينات من الاحوال فان المقدارات معينات تعلق على الاثبات
كل سابق اعلى فقد لا يحتاج هذه الفاعلية وان لم يلزم الامام
اثباتها في قول حيث جعل مسند الى انه لا يجعل السر وجب عليه في تشخصها
الفعل بالوجوب واما الذي ذكره الشيخ من ان الكاذبة علة قابلية فلا بد منها من العلة
الفاعلة على قول الشيخ ما يتبين ان المراد من العلة الفاعلة المقدارات المعدة لتعلق كل حادث
لا يتبين من عبارته ان يكون الشيخ اراد انها قابلية لو كان ذلك الحادث صورة او
او مقدارا او شكلا وغيرها واما لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول
التام عن العلة فانه اذا كان من اجزاء انها فاعلة وذلك الحادث يحتاج الى علة
علة تامة غير قديمة لم يكن ذلك الحادث صورة او مقدارا او شكلا
غيرها وايضا لزم قدم الحادث لاستحالة التخلف المعلول التام عن العلة التامة فان
شرط اجزاء انها فاعلة وذلك الحادث يحتاج الى علة تامة غير قديمة يكون اجزاء انها وهذه

الحوادث اما ان يكون مسابقة او متساوقة لا سبيل الى الاول لاستحالة ان يكون كل حادث حادث
لا ابتداء له وبين الظاهر ان كل الحوادث لا يجوز ان يكون شيئا فشيئا في العدم ابتداء الوجود وقت
المعلول ابتداء تأثير العلة حتى اذا وصل تسلسل الحوادث ابتداء المعلول لوجوده لا يجب الا
الابتداء القدر ثم ان عدم الوقت والبعد يستحيل ان يكون ابتداء العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود
يتعلق بالمعلول وهو الماضي وقد الوقت والبعد بحسب الحس في المستقبل اذا ابتداء فاذا ثبت
ان كل حادث مسابق عدمه للاحق بنا قال بل ان قلت الشيء السابق اما ان يتوقف عليه اللاحق او لا
لا يتوقف عليه ثم يتوقف عليه ثم كيف يعدم الاول والثاني لم يوجد اللاحق على الاول
عدمه عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول يتوقف على عدم الاول
فلا يوجد الا اذا وجد السابق والعدم وان كان الاول يتقضيها القاعدة
المشهورة فنقول ان ليس كل حادث بداية زمانية لانه ما كان كل حادث مسبوق بالحدوث
فلا زمان الا وهو بعد حادث ثم الحوادث الذي يقتضي هذا السر ليس هو الحادث
كل سابق بل مسبوق بحدوث حادث آخر فالتصور ان الاحق يتعلق السر العظيم يترتب على عدم الاول
وتوهمنا ان لا بد من تسلسل حدوثه لا بداية له لا نهاية وان لا بد من تسلسل
لا بداية له لا نهاية له لانه يجب ان الحوادث الغير المتناهية اذا كانت متعاقبة بالوجود
الا ان ذلك غير متناهية وان كان معه او بالعكس يكون في الوجود زمان مستمر
حركة مستمرة لا ابتداء له ولا انتهاء له فيتصور ان كل حادث يتقدمه حادث ما لا ابتداء له
ان بعد كل حادث حادث ما لا نهاية له فيتصور ان كل حادث يتقدمه حادث ما لا ابتداء له
فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته ايضا ثم يكون الوجود والعدم والا يكون
ان يرتفع الحادث بوجود ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع
وجود آخر وهكذا ترتب الوجودات الغير المتناهية المستمرة ترتب الوجودات الغير المتناهية
المتسلسلة الى غير النهاية لا يكون ارتفاع الحادث الا بارتفاع عدم السبب لا بان حق
لا ارتفاع الوجود وهو عدم الابدي فلا يجوز ان يكون عدم سابق ازلي وارتفاع العدم

الا بدي

الا ان لا يكون الا بوجود حادث آخر فاذا ابتداء يكون عدم كل حادث حادث آخر فلا
يتصور مستقيما من الحق على وجود الحادث علة الحكم الاول ثم الحق من عدم الحادث
علة الحكم الثاني اما ما ذكره ام وما قال الشيخ فقد وجه المعقول ثم الاشكال ان
الحركة المرددة واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه ثابت من حدوث الحوادث
يكون الا بحسب الاستمرار وبحسب مسابقة الحوادث ولما ثبت بقوله لا تكون الا في زمان مستمر
بحركة مستمرة فالحركة المرددة ثبت بسبب حدوث الحوادث الزمانية المرددة حتى لو لم يوجد
حدث حادث بل يكون قبيح الاشياء ارتباطا بالمبدأ الاول بما كان ولم الوجود
كون معلولا ارتباطا وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود ثم الوجودات
الا وهو معلول المبدأ الاول بالواسطة او معلول معلوله فيكون قبيح الاشياء موجودا
فلا ثبت سلسلة الحركة المرددة ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين وهما وجهان
من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها بتجدد الحوادث
لانها لا تحدث بتجدد الاوضاع الجسم الطبيعي بها ويحتمل ان يكون الاوضاع المختلفة المستمرة
والتغير بل تجدد الحوادث فهي واسطة بين العالمين في الوجود ما لا نهاية سلسلة الحركات
الدورية الى الحوادث وكما ترتب سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة ودار علم
ان الهيولى مفتقرة في تقوم بالفعلي الى مقارنة الصورة فلا يكون علة في هذا الصدد
ان المقصود منها كون الصورة فيه ثم علة الهيولى ايضا وان كان بنيا الكلام
غير على التقدير ثم منها والشيخ ايضا ارشد الى ان لو ثبت ان الهيولى مفتقرة في وجودها
الى الصورة وانها ثبت علة مستقلة حصل لمقصود لا يتم المطلوب فلا يجوز ان
ثبات المتلازم اصلا وايضا فقول الشيخ او تكون الهيولى بتجرد عن الصورة وآثاره
مستدرك لانه لو خلى عن الجنس لم يكن الكلام بعد وذلك لا تقوم علة الصورة كما في قسم
الزوائد الاربعة والصواب ان يقال ان هذه الفصول لا تختص بالصورة الجسمية
بل شامل الصورة النوعية لكن البيان بعد تنقيح احدهما خاص بالصورة الجسمية الا ان

[illegible]

[illegible]

[illegible]

اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال على ما ذكر فانه اذا لم يكن احد المتلازمين علة
موجبة للآخر فلم يكن علة الصلاة فانه لو كان احدهما علة للآخر كانت موجبة له لا محالة فاختلفا
عنه بحكم التلازم واذا لم يكن احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود لكونه
ممكن الوجود وواجب الممكنات ممتنع الوجود لوجوب كون معلولا علة ثالثة فنقول اذا لم
المتلازمين يكونان معلولا علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم هو ذلك كونهما معلولا
علة ثالثة فلعل الآخر لا يستلزم ان يكون كل منهما موجبة وعلى التقدير تحقق كل
منهما بالآخر لا يكون كل منهما علة لكل منهما بالآخر مقتضى التلازم وان سلمنا ان
التلازم يقتضي كون كل منهما علة للآخر لكن لا يستلزم الدور كما سيأتي وسواء الى آخر ما
اعتبرت العلة الموجبة لتحقق المعلول كما يكون ثلاثة من كيف انتفاء كل تحقق كل واحد من
المعلولين تحقق العلة وكل تحقق العلة تحقق المعلول الآخر فكل تحقق كل واحد من المعلولين
تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى كل واحد من المعلولين ملزوم للعلة وكل علة ملزوم للمعلول
الآخر فكل واحد منهما ملزوم للآخر ولا يمكن الجواب عنه بان العلة اذا صدر عنها شيئان لا يكون صدورهما
من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين يستلزم العلة لا من الجهة صدور الآخر
لا يستلزم المعلول الآخر لان من جهة اخرى فلا يكون كما قال لما ثبت التلازم بين الصورة
والهيولى فاما ان يكون احدهما علة للآخر او لا يكون فان كان احدهما علة منهما بالعلة
اي الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم يقتضي العلة الموجبة والهيولى
يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى جوهر والقابل من حيث انه قابل
لا يجب وجود المقبول واما ثانيا فلان القابل لا يكون فاعلا لها وكان الاولى حذفه
من اعتبار الايجاب والمنع من العلية وان قلت ان الاول من حيث انه قابل وفي الثاني
الوجوه لان القابل لا يجب وجود المقبول لمجرده واما الغير فيجوز ان يجب على الصورة ثم يجب
بالضرورة لا يجوز لا يجوز ان الفاعل والقابل ودرجة الفاعل والقابل فالقابل لا يكون فاعلا
لا بالاستقلال ولا مع الغير فلا يكون العلة هي الصورة وبقي الكلام والشبهة على ما ذكره

يلزم ان يكون كل واحد من جزئيه من اكثر اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم يجوز ان يكون تعلق كل منهما بالآخر بجهة مستقلة على وجه

الامام

الامام وان لم يكن احدهما علة للآخر فاما ان يكونا معلولا علة واحدة او لا يكونا
كذلك فان لم يكونا معلولا علة يقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم والجواب بقوله
او يكون الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى وهذا هو الذي ظنه
الجمهور انه يكون كلما التلازم بين شيئين لا يكون احدهما علة للآخر فيلزم ارتباط بينهما
ثالث كالمتضايفين وتبعه الشيخ في الشفاء وهذا الوهم بعيد بل يكون السبب الخارج عنهما
انما اعتبر ليس الخارج للبعد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولا علة واحدة فنقول
العلة اما ان تكون علة موجبة لا محالة او لا والثاني باطل لما مر والكلام مقامات احدها
في انه لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لا محالة وان تجوز الفاعل على ما قال ان العلة الموجبة
هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان
اعتبر فيها الايجاد فان لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر ولا مستقلة بايجاده
بالعلة لم يلزم امكان انفراد احدهما عن الآخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للآخر
غير فاعلة له بل يمتنع تخلف احدهما عن الآخر للايجاب وايضا لم ينقسم علية الصورة الى الاقسام
المذكورة ضرورة ان الآخر ليست فاعلة بل منحصر القسم الثاني والعينين يجوز ان يقسم
العلة الثانية احدهما بالآخر وان اعتبر فيها الايجاد ولم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة
تعذر كونها علة موجبة وبانها قد تقسم علية الصورة الى الاقسام العلة فانه لما حصل الآلة
مباينة لصورة كان العلة الرابعة اقسام وجهين الصورة على تعدد تعلقها اما ان
لم يحتج الهيولى الى غيرها في العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون علة مرتبة في الواسطة
او لا يكون فان كان تأثير العلة القريبة بتوسطها فهي الآلة او لا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن
العلة التامة بالعلة المطلقة الاولى فان العلة المطلقة هي التي تكفي في وجود المعلول بانفراده
من غير حاجة الى ضميمة والعلة التامة تشمل الاولى والثانية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كيف
وما قد له مطلقا اي في غير شركة الغير وان كان يكون الآلة العلة الآلة حتى لا يمكن
تعاقبه الشركة وكذا القول مطلق في الآلة لا الواسطة بين ذي شركة في تأثيرها وانما ذكر تعدد

وقد رأيت في هامش الاصل

الاقسام لان الصورة اذا كانت علة للهيولى احتمل من طريق البحث انها علة تامة لا فتخلف
تخلف الهيولى عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان جاز انها علة قريبة للهيولى اي العلة
فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون الشيء بين العلة القريبة والهيولى لكن ظهر بما كتبت
بحسب هذه الجهات على ما تقرر في وجه انها شريكة للعلة الفاعلة القريبة فوجب ان يبين ان
الصورة اذا لم تكن علة تامة لا يجوز ان تكون علة فاعلة مطلقة ولا آلة تبين الفاعل والهيولى
آخر يقع به الهيولى وهي الشريكة والا كان الافتقار الى الامر الآخر اذا لم تكن علة تامة فهي علة فاعلة
وهي
وما المانع من ان يكون احدهما علة ملاقية حصره الشيخ في ان يكون لسبب الاطلاق
فما بين الشيخ ان المتلازمين اذا لم يكن احدهما علة للآخر فلا بد ان يكون لسبب اعلى وهو الذي
ما احاطا به
سيأتي تبيين وانما جاء حينئذ في جواب من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان يكون احدهما علة فيكون من
المتلازمين ما يكونان معلولي علة واحدة وجوابه ان بقي المتلازمان لا يجوز تعلق كل واحد منهما
بالآخر فلا يخ اما ان يكون تعلقهما في التحقق والوجود فان كان تعلقهما في التحقق
فلا كان بحسب الوجود وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا يلزم ان يكونا معلولي سبب يقتضي كل منهما
بالآخر او مع الآخر وهما محالان وان كان من النظر البين ان تعلق الهيولى والصورة في التحقق
انتفاء بطلان تعلق كل منهما بالمسبب مع تعلقهما بالآخر فتعين ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة
للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو المطابق لما في الشفاء وسيكرر عليك ان كانت الجهة
بما اخاذ وهو مركب من اجزاء العلة الصورة والجسمية والنوعية والهيولى والجسم المستلزم الكل وواحد من اجزائه
وكل واحد من اجزائه يستلزم الهيئة وبين كل واحد من اجزائه لازم وليس احدهما علة موجبة
للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر فالصورة والجسمية ملازمة للصورة النوعية فهي
ملازمة للهيولى وهي ملازمة للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر فيتعين ان
يكون احدهما علة موجبة لكل واحد من اجزائه العلة الموجبة لكل منهما علة فاعلة وليس كذلك فلما كانت علة
للآخر في ملازمته لها كانت علة موجبة بالقصد يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الحاصل من حقيقة
الصورة الصورة المقارنة فان الهيولى تقتضي الصورة المقارنة لا حقيقة الصورة وفي ذلك الامر

وبالطاهر

وبالطاهر انه مراد الشيخ ذلك غير وانما احتمال ان المراد ذلك فيها بالفعل فتقتضي الهيولى
وان كان المراد بها هذه المقارنة من مقام البحث فان المطلب احتمال ان الصورة علة فاعلة
الهيولى والداخل هذه المقارنة فيه تعلق وهذه القضية مقصودة بالبحث تقوية الدليل
الذي ثبت في سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة ولا يلزم من ذلك ان الهيولى
الصورة فان المتلازمين يجوز ان يكون لاحدهما افتقار الى الآخر كما سنا المتضايفين
ولو وجب ان يكون احدهما افتقار الى الآخر لوجب ان يكون الافتقار من جانب الصورة فتعلق قوله
على ان يكون متضايفين ليس كما ذكره والامام فان الذي ذكره كالمتضايفين وتقدم ان الامر
وجوب ان يستبين ان الاحد المتضايفين تأثير في الآخر فيقتضي الملازمة كما في سنة الخمس
وهو غير مسموع وتوجيهه ان الافتقار الى الامام بالحقيقة من الفقرة وتعلق بالمتضايفين يكون
الشيء فيه صفة فيه ما سبق من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي
علة ثالثة فلا بد ان يكون لاحدهما ايضا الى الآخر افتقار فلم يبق من الامر الا المتضايفين
كما جاب عنه هنا وفيه نظر لسبق ما ذكر بما الجواب ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بين
ان الهيولى يمتنع ان يوجد بالفعل بدون الصورة وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال
منفصلا ان يكون الهيولى تقدم ذاتها على الصورة منفصلا ليس بمانع على ان ذاته لا يمكن ان توجد منفصلا
الا مقارنة الصورة بل على ان ذاته بحيث يجب وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة و
بين الامرين فرق والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من الآلة
والآلة جعلها مباينة لها وقول الشيخ الآلة والواسطة بعد ما يقال ذلك فان ايراده كلام الغزالي بين
الامام والاخص يتبين ذلك ان الآلة مباينة للعلة المطلقة بذلك الواسطة يكون مباينة للآلة
او يكون الهيولى يتوجه من الصورة الى الامام ما تقدم (الاقسام) وقد ذكر ابن التلازم
فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا
عنه جعل قسمه فاما ان يكون الصورة من العلة المطلقة الا وليس اما اشارة الى الاقسام
الاول ومنع ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وجعل قوله بالآخر على القسم الثالث اي الاحتياج

بين الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الآخر وهو الاستغناء عن الجانبين والافتقار في التأثير
لو كان الافتقار ذلك كان تعريفه للسبب الحقيقي لا فائدة فيه ولكان الواجب تفسير قيود على التقدم
كل واحد من هذين مع الآخر وهو قوله بل بسبب آخر فيتم الكلام من غير الحاجة اليه وقد اورد الاعتراض
واورد على الشيخ ان ما استدل به على استحالة اتفاقهما واحد واختلافهما زمانا بالآخر يوجد في الشيخ
تقدم احدهما بالآخر وهو معلوم ايضا يلزم اتفاقهما بين مورد التقدم وهو التقدم وبين احدهما
لان الاستغناء عن الجانبين يستلزم التقدم وقد اورد على الشيخ في موضعين احدهما ان قوله
يتم كلا منهما بالآخر لا شك ان معناه افتقار كل منهما الى الآخر في تحققه بالسببية فلا يخفى ان قوله
كل منهما مع الآخر الا ان الاستغناء كل منهما عن الآخر لا يرفع تحققه بالسببية وان قلت من المعلوم
انما ان المراد بالسببية ان كان مطلق السببية فلا ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج مفيدا
لتوهم الجبر وان كان المراد السببية الخاصة فلا ما علم عليه في تحقق كل واحد منهما مع الآخر
لو اذ معناه لا ارتباط بينهما والحق ان التقدم يطلق بالاشتراك على ثلاثة معان التقدم بالعلية
وعلى معنى الانفصال والانفكاك لا يجوز ان يكون في مورد التقدم الاول الثاني والثالث
المستعمل فيها لهما ان كانت بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني والثالث فيه بل الاخير الجبر بين مجتمعين على
ذلك واما قوله بل الاظهر ما ذكرته فلان تفسير كلام الشيخ ان احد التقدمين ان لو وجدت بالآخر
لهما مع استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيما يتوقف بعد السبب مع استغناء كل منهما ايضا الآخر
والتقدمان الذان ذكرهما الامام وهو الاستغناء والاستغناء مطلق الامر ما يدل عليه كلام
الشيخ لا تفسير الاخص بالاعم بخلاف تفسير الشيخ بكذا وكذا وفيه اعتراف بان معنى قوله الآخر هو
الاستغناء عن الجانبين وتقرير الشك الاول للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للآخر
ان يكونا معلولا علة ثالثة وان يلزم لو لم يجز وجود واجبين الا لو جاز ان لا يكونا معلولين
او يكونان معلولين لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واحدة وقد اشار الى جوابه هذا الشك بقوله
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع ذكره وجوب ان
يكون احدهما علة الآخر والصورة تكون الوجود ولا فرق ان ليس احدهما علة للآخر لكان الآخر

ايضا ممكنا

ايضا ممكنا فلا ارتفاع الاصل فلا بد ان يكون ايضا واجب الوجود ويكون معلولا علة ثالثة وقد اشار
الشيخ الى هذا بقوله هذه الدلالة وبين ما ذكرها بقوله يستبين وجوب انه بان هذا الشك هو الذي عليه
الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا معلولا لعلة ثالثة وقد مرت
اشارة الى ايضاح ذلك من ان ذلك بناء على التلازم وفيه ما مر وبما ذكرنا ظهر ان قوله الآخر
ان اراد به استغناء كل منهما عن الآخر هو ما في مورد التقدم وان اراد غيره فهذا التقدم يكون
محذورا وان اجاب الشيخ بان المراد غيره ولا يلزم حدوث التقدم وانما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمل
كثرة غير محتملة لان الاستغناء عن الجانبين بما يلزم تقدمهما وهذا الجواب يبين بالجواب بانا لا نعقل
من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليست شيئا اذا لم يحمل عليه عاد الضمير ام يقول انه يحمل
والمصرح بالجواب لم اظفر بالتحقيق في الصورة ما يبين مورد التقدم بالتقدم كما بينه ومن سلمه ان
لا محذور من مخافة مورد التقدم في البرهان ... اشارة وما الصورة التي تحقق في الهيولى
وكانت الصورة علة مطلقة للهيولى يجب انعدام الهيولى عند انعدامها لكن الهيولى مستمرة الوجود
لا تنعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام
العلة المطلقة بانعدام جزئها فان الجواب لم يكن شريكة العلة من الصورة المطلقة لا المخصصة وهي مستمرة
الوجود وان قيل الصورة الجزء شريكة العلة اما ان تكون موجودة او لا سبيل الى الثاني فيتعين
الاول وكل موجود مخصص فيكون شريكة العلة مخصصة فنقول انها وان كانت مخصصة لكن لا
مدخل للمخصص في العلية بل شريكة المقتضية لا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الوجود ليس
اي نوع ليس الا الوجود الخاص والمخصص ليس بنوع الخاص بهيئة مطلقة عرض لها التخصص حتى يكون الخارج
الخارج الحقيقة المطلقة والمتخصص فيكون الجزء بعلة الحقيقة المطلقة وعدم علية المخصص بل ليس الا
امر واحد هو الموجود المخصص لو كانت علة لا تكون مطلقة الا الجواب ان المراد بالصورة
المطلقة انما هو عبارة عن كل حيثية من الاحيان من صورة مخصصة بل شريكة العلة من احدى الصورة
المخصصة لا على التعيين فان الهيولى لا يحتاج الى احدهما من حيث انها مخصصة وهذا لا يلزم من
انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل انما هو وانما تلك وليس

ليس

الخارج الا بعد ما يكون لا فرد واحد ام الوجود عند الفرد المطلقة واما انا الصورة ليست آلة
مطلقة فيه ايضا اشكال وهو انه لا يعقل كون آلة المطلقة انما يتوسط بين الفاعل والمنفعل
القريب بالفرد ولم لا يجوز ان تكون الصورة بالفرد بالتوسط بين الفاعل والهيولى حتى
يتحفظ الفاعل الهيولى بالصور متعددة من آلات مطلقة ووجه التنقيح في هذا الاشكال
اطلاق آلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها منفعل كالاطلاق
ورد الاعتراض يقتضي تقييد عن انها آلة بين التوسط بين الفاعل والهيولى الجملة
آخر الامر كان المذكور دال على ان كل جماعة جهة أخرى الهيولى والصورة يقتضي عدم وجود الهيولى
بتوسط الصورة وذلك لانه ثبت ان الهيولى تقتضي انفكاكها عن الصورة بحيث تحتاج اليها
الصورة حتى تحتاج اليها اما الصورة المطلقة او اما الصورة من حيث هي صورة وقد تبين
انه يقتضي احتياجها الى الصورة المعينة بخلاف ذلك والجواب ان الهيولى يقتضي احتياجها
الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث انها صورة يقتضي لم يكن علة مستقلة للهيولى
لان الهيولى واحدة بالشخص فعلة الواحد بالشخص يقتضي ان لا يكون واحدة بالشخص فيجوز ان يكون
ورد الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى بالاضافة الى الصورة ولم لا يجوز ان هذا
يتوجه الفصل وقد صرح به فرد آخر من اساتذته لكن هذا مستبعد وايضا لا يلزم من احتياج
انفكاك الهيولى عن الصورة وافتقارها الى الصورة فان العقل يحكم بانه لا يمكن احتياجها
افتقارها الى الصورة واحتياجها حصول الفقر بوجود هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة ولا آلة
مطلقة فيحتاج الى المقدمات الاخر وقد مر تفصيله في اول الفصل الثانية ان الشيء
الذي يكون متأخرا عن ثالث اعم ان تحقق ثلث عبارات احدها ما هو متقدم والثانية ما هو متقدم
المتقدم على الشيء متقدم والثالثة ما هو متأخر متأخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما ان
ما هو المتأخر والعبارة الاولى اعني المتقدم المتقدم فقوله ان الشيء الذي يكون متأخرا
اي ما هو المتأخر متأخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في موضعين الموضع الاول في تقدم
الجهات على الاجسام المستقيمة او كرة وفي ان الجسم المستقيم او كرة لم يوجد الا ولم يشاهد ان يفارق

موضعه الطبيعي

موضعه الطبيعي ويعاوده ويكون من شأنه ذلك الا ان يكون ذا جهة يتحرك بها بالحركة المفارقة
والمعاودة فيستحيل ان يوجد الجسم المستقيم او كرة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحق ما هو الجهات
غير الاجسام المستقيمة او كرة فهي اما ان يكون مستقدمة عليها او يكون معها دائما لان في الجهات
تقدم على الاجسام المستقيمة او كرة اما على تقدم الجهات فلان المتقدم متقدم دائما على
تقدم عليه فلان المتقدم على المتقدم المتقدم الموضع الثاني في امتناع علية الحادث
لو كان الحادث متقدما على الزمان متقدما بالذات لشيء الحوادث والحوادث تعدم الحادث والمتقدم على الزمان
متقدم على الزمان فيكون عدم الحادث متأخرا عن الحادث وذلك لانه متأخر عن الشيء موقوف عليه وذلك الشيء
يكون موقوفا عليه الشيء يكون لذاته فيكون عدم الحادث لذاته ثبت وسيفهم الكلام الشيخ
ان هذا العقل غير مختلط بتقسيم الحقائق ثم شأن الحادث ان الحادث مع العقل الاول والعقل
الحوادث والمتقدم متقدم فيلزم ان يكون الحادث متقدما على الحوادث فيعود الجواب بان
تقدم العقل على الحوادث بالعلية فيكون الحادث ليس علة لها فلا يلزم تقدمه فيرد عليه ذلك ان لم
المتقدم لا يجب ان يكون متقدما على المتأخر بل يجوز ان يكون متأخرا ورد التوقف من كل قبل الشيء
العلية يطلق على الاطلاق اما قبل الوجود وقبل التقدم او على الاطلاق واما التقدم قبل الوجود فكما
بين الجسمية والتقدم قبل المستقيم او كرة والجهة وقد اما التقدم قبل المقدور فكما
بين وجود الحادث وعدم الحادث يستحيل تقدم عدم الحادث على وجوده اطلاقا واما التقدم
بان يكون عدم الحادث وعدم العدم عين الوجود وان فرضنا وجوده الحادث قبل الحادث فلا يكون الحادث
او اما الاطلاق فكما اذا وجد معلول ان علة واحدة مع غير تعلق الاصل بالآخر فيثبت في المتأخر
متأخرا وهو العلية المتقدمة فان المتقدم بين هذا الحادث احدهما متأخرا والآخر متقدما عليه كما
الآخر كذلك لا محالة وحيث ثبت ان ما هو المتقدم ليس بمتقدم اما وهو العلية الاطلاقية فان المتقدم
اذ الحادث احدهما متقدما على ثالث او متأخرا عنه لا يخلو اما ان يكون الآخر كذلك في عدم التقدم
وهو العلية بان التقدم والتأخر فان كل شيء اذا لم يكن آخر فاما ان يكون متقدما
عليه او متأخرا عنه لا يكون متقدما ولا متأخرا عنه عليه وهو لما كان التقدم والتأخر

على المتقدم م

متقدم م

الخاصة كالمشي كانت المعية ايضا على ثلاثة انحاء فالمعية بين ما لا سبب للتقدم والتأخر
لكن لا مطلق بل بالمعنى الذي نسبناه اليه التقدم والتأخر صريح ان المعية الزمانية ان يكونا
موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متقدما على الآخر والمعية في الرتبة ان يكونا موجودين في
الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر والمعية بالطبع ان يكونا موجودين في امر آخر
بينهما والمعية في العلية ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلة وقد يستشكل
الشيخ بكثير من هذا وتقل وجه الاستشكال ان اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فلا يتقدم
ومتأخر وان كان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية في العلة وان اعتبرت العلية فالمعلول بالنسبة
الى العلة اما علة متقدمة او معلول متأخر فان كان مساوقا معية فلا يكون الا في التقدم في العلة
او التأخر فلا يكون معية العلية مطلقا وحله ان التقدم والتأخر اعتباريان ايضا بالنسبة
وليس يعتبر في المعية ان يكون احدهما الآخر او وجود الاستشكال انا لا نسلم ان المعية في العلية ان
كونا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما
معلولا علة واحدة لم يجز ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يستحيل ان يكونا
ايضا علتين فاذا كان احدهما علة للثاني والآخر معلولا للثاني آخر يكون لكل منهما التقدم في العلية
فلا موجودين الا واحد علة للآخر او كانا متساويين في العلية فيجب في ذلك على كل موجودين
اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولين لعلة واحدة لانهما العلل لوجوب
الوجود واما المعية في الوجود حتى اذا وجد احدهما مستوفيا حاله متقدما اذا وجد بعد
فتقول لا نسلم ان الكل فيما هو المعروف بين المعية في المعية متقدمان في التقدم والمعية والتأخر
الزمانيان متفقان وان كانت بحسب العلية فانما يجب ان يكون احدهما
عليه لاستحالة احدهما علتين على معلول واحد وما مع التأخر عن ثالث وان جاز ان يكون
معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب ان يكون كل ما لا يكون علة ولا معلولا لا معلولا لعلة
ان كانت بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون معية بين المتقدم والمتأخر اصلا كما انه
اليه المتأخر او يجتمع مع المتقدم وفي احد الاقسام في الترتيب كما اذا كانت المعية بالعلية

والتقدم

والتقدم والتأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمتقدمان وان كانا متقابلين مع الآخر
كانا يجب ان يقال من يدعيها تصويرا لمعية كما انها بحسب معنى وتصوير التقدم والتأخر
ثم الدلالة عليهما وان كانت بناء على تغير الشيء بالتلازم والتصاحب فهو راجع الى الكلام في
على ما سبق ذلك ان كان المراد وجود شيء على ما هو الظاهر من كلامه وسيعترف في الحجة
الكتاب ورد عليه سبحان احدهما المنفصل بانا لا نسلم لزوم المعية البعيدة ومتأخر من
العلة البعيدة القريبة ويقينا فرد العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلول اما ويستحيل
ان آخر تأخر عن تقدمها وان استدرك فانهم قالوا ان الجسم لما لم يكن متقدمة على التناهي و
التسلسل فهو اما متأخر عنهما او معهما والجسم المستقيم الكمية لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة
متأخر او يتقدم عنها وان كان المراد بالمعية التلازم وهما متلازمان في الخارج اياهما
البيان وان كان المراد بمعنى المعية بمعنى الاستقرار والتقدم في المعية والتقدم
والتأخر الثالثة انا قد بينا ان الجسم لا ينفك عن التناهي والتسلسل لما كان المطلوب
منه والمقدمة ان التناهي والتسلسل اما معا بحسبه او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسم ليس علة لهما
فهما غير متأخرين عنه فيكونان اما معهما او قبلهما فبيان التلازم بينهما مستدرك بناء الاول
وايضا المدعى ان الصورة ليست علة مطلقة كما وان كانت بحسبه او نوعه والدلالة المذكورة
لا تتم بناء الصورة النوعية لانا وان اثبتنا لا انا الجسم لا يمكن ان يكون علة للتناهي
او التسلسل واما ان الصورة النوعية ليست علة لها فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد
البيان بينهما تأخر التسلسل عن مجموع الصورة اشار بهذا الكلام الى ما في المعارضة
اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكر في تأخر التسلسل عن مجموع الصورة والذي يتقدم
تأخر التسلسل والتناهي عن الصورة المشخصة من حيث هي مشخصة فذكر لا يصلح للمعارضة
واما دفع المنع فهو ان يقال ان الصورة لا تنفك عن الوجود عن التناهي والتسلسل و
لم يتعلق بهما من حيث المجموع فهي تحتاج في تشخصها اليهما والحاجة اليه يقتضي ان يكون متأخرا
انما غير متأخرين عن الصورة المشخصة فان قلت ما معنى تأخر الصورة لا انها لا تحتاج فيها

مثل لزوم ذلك

بالمعية بكذا

بهما

الصورة

الصورة

الصورة

بها او من المحتمل ان يتبين ان الشيء الذي يتأخر عنه الحاجة بالذات تأخرا عن هذه الصورة ولا يبطل تقدمها الشيء
بالتشخص بما يتأخر عن هيئته بالجسم يجتاز في تشخصها الاين والوضع وان كانا متأخرين له
متأخرين عنه ومن الفضل من صنعته يتحول كيف تنتقل العوارض المشخصة فان شكل الهواء ان
كانت عقيبه لم يتشخص بشيء آخر وان كانت غائبة بحيث لم يظهر فرق في الحس والعقل
ان تشخص الوضع الخارجي بالوجود موقوف على وجود الموضوع وتشخصه فكيف يجتاز في تشخص
الوضع وايضا التمايز بين الجسم والشكل انما ليس موجودين بينهما الخارج فكيف يكونان
متشخصين وكذا الاين حصول الجسم بالمكان والوضع نسبة مخصوصة انما ايضا معدومان
الخارج ولو فرضنا انهما موجودان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وان كانت مشخصة
فكذلك والا لم يكن التشخص ذاتيا بل الحق ان المشخص هو الوجود الخاص على ان التشخص ليس الا
هذه الهوية فيكون هذه الهوية بما هو وجود وبحيث الوجود ويجب ان يكون هذه الهوية بما هو تشخيصا
فذكر الفخر الرازي ان يجعل هذه الهوية غير الهوية والتشخص الا هذا وانا اقول هذا انما يكون
لو اراد بالتشخص على العينية التي يستعرف تصورها بها الا الهوية الخارجية الا ان هذه
وجه تنبيه النهاية التي بها البحث فظهر ان الصورة والتشخص لما كانت متحدة
التمايز والشكل كانت متأخرة عنها لا محالة فيكون تحقق معنيها وتعقلهما على الصورة وعلى
الاين
احد امرين احدهما لا ينفك الانفكاك وانه تشخيص الكثرة بالمادة والمادة تأتي ومتقدمة في ضمانه
البرهان وفي سقوط الحقيقة الثانية بالكثرة المتأخرة عنها الا الحق ان التشخص
قد قيل البرهان عليه وانما التمايز والشكل من الاعراض المعروضة الجسم الجسمية
يختص بهما كما يختص الاما [illegible]
وهذه اشارة الى ما ذكرناه على الوجه الثاني ان هوية التشخص لا تستعرف
مقابلة الماهية في الكلي ان الصورة لو كانت علة مطلقة للهوية لكانت سابقة عليها
وعلى تعينها وعلى تشخصها والمراد بعلل التشخص المشخصات التي هي الاعراض المكتنفة
قلت سبق العلم انما يجب في انما وجوده بالاعراض الغير لازمة لانها من جهة
المعلول

فلا يلزم ان يكون متقدمة عليها بما يتأخر عنه ذاتها فتقول لما كانت ملزوما لا لازمة فانه
لتشخصها من سبقها بالمعروضة والاجسام على السبق لوجودها وعلتها مطلق بالتقدم
اي علل الماهية وعلل التشخص لان كلامه في هذه المباحث يتعلق بالتقدم الماهية
على التشخص عينها ما تقدم على الماهية فلا يستبين ان مادة الصورة سنكون العلة الهيولى فالفرق
يكون علل بالفعل وانما فرق علل التشخص على بين ان التمايز والشكل من توابع الهيولى
على الفصل بين الصورتين وانما فرق علل التشخص على بين ان تمايز الصورة ووجود الهيولى
لهما وظاهر وعلى ارادة انما يتقدمها وحق تحصيل هذا ان الصورة وجود الهيولى لوجود الهيولى
اي الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد حصول الصورة وعقيبها والا فاصل وجودها بين شيئا
ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا الحمل مستقيم بل لا دخل في الاستدلال على انها
معلولة من حيث ما هي ذاتية ذات العلة الاولى كما قال لو كان الصورة علة مطلقة للهيولى
لكانت سابقة عليها بوجودها وعلتها والا لم يكن وجود الهيولى بها وجود الصورة فقوله
حيث يكون هذه الاشارة الى برهان الملازمة فكان سابقا بقوله لو كان الصورة
علة للهيولى العلة مطلقة ولا غير ما لا انها كانت علة لها من الجهة لسبقها بالوجود والعلل الا
ما يمتنع ان يكون غير الصورة ووجود الهيولى اجاب بما يتوقف عليه على تقدير الا
المعلول اما معلول علة وجوده وعلة ماهيته وبين يكون معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة
سابقا الخارج بتعيين وجوده والا يكون معلول الماهية ان الهيولى ما قطع النظر عن الوجود
يتعين ذلك المعلول فانه محال على تقدير ان الهيولى من حيث اذا وجدت بالي وجود كان الصفة
المعلول والا سلك ان الماهية اذا كانت بحيث يتعين حصول بها العقل حصول من ان يكون ذلك الشيء
الا صفة من صفاتها وحالا من احوالها المقتضيات الماهية لا يكون الا الاعراض واما مقتضيات
الوجود فقد يكون وجوده الا ان يكون الاعراض الثانية ان المعلول لشيء جاعل للعلة ومغاير
والمعلول المغاير لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا صفة في الوجود وقد قرر
في وجوده بعد بل معلولا لماهية وح ان كانت علة مطلقة كان معلولا لها اما وانما
المعلول

لكن علة مطلقة وصورة فيها كالنورية للشمس فانه مميزة العلة علة مطلقة للنورية وهي حال في الجواهر
وان لم تكن علة مطلقة جاز ان لا يكون المعلول في الجواهر الهيا كما في مسئلتنا وبعد تمهيد
المقدمتين تقرير الجواب انا لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقة سبقت بالوجود والعقل
وانما يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها فان المعلولات تتقدم على علتها وعلى
وانما يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة حقيقية للصورة فلا يكون
معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم تكن ماهيتها مطلقا لانها ليست من لوازم الماهية المعلولة بل لوازم
ماهيتها هذا ما سنح لي اولا توجيه هذا المقام وللنظر بعد ذلك فيه وان اجيب
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة او ردهذا الجواب الامام بحث ان
الهيولى وان لم تكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان اللوازم الخاصة
قسمان معلول الماهية ومعلول الوجود فكيف يقول الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة
التي تقول وهذا ليس بجواب لان معلولية الهيولى لوجود الصورة ليست بنفس الامر بل
على تقدير علية الصورة فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم تكن ماهية الصورة علة بل
وجودها وح لم يجز ان تفتقر الحلول فيها لانه فائدة هذه المقدمة فالجواب لا نم ان
فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة فجاز ان يفتقر الحلول فيها بعد وجودها هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اولا فان كلامه مبني على تمشية العطر على ما فيها اما الفرق
ثانيا فلانا بينا فيه انتفاء من الكلام اما الكلام في الامام وذلك مما يورث الخلط في البحث
واما ثالثا فلان الجواب لا يتم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحي بالمادة
الحيل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وتستحيل ان يفتقر الحلول فيها وان كان
تشخيصها منه بالتشخص الهيولى ومتاخر عنه بالوجود ايضا لو كانت الصورة علة مطلقة
للهيولى لكانت سابقة بوجودها وطلبها الهيولى ولزم منه محذور لكن قيل بجواز لزوم
ان لم يتحقق هذا التقدير وهو كون الصورة علة مطلقة محض لا يتم لو كانت علة مطلقة كيف وقد
سبقت بالتقدم وجودها فكيف سابقة بالهيولى على الهيولى ان تحتاج والبرهان يقول انها

وليس كذلك

معلولة

انما معلولة من حيث ما لا يقبل ذاته ذات العقل اما لو كانت معلولة للصورة كانت متقدمة
بالصورة فتقدم على الهيولى بالتقدم فانها استحقت لان يكون صحيحا ما ذكر ثم لزم ان يكون الشيء
معلولة لغيره الصورة لان الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود
فيه فاذا لم يجز ان يكون معلولا للوجود لم يكن بد من ان يكون معلولة لماهيته ثم ما تقدم
من ان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص لا يجوز ان يكون واحدة بالشخص اجاب
بان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة
لماهية الصورة فيجوز ان يكون معلولة لماهية الصورة بشرط وجودها وجواز الهاد الكبير
ان قرار ان تشارك بوجود وان كان ليس من لوازم المعلولة لماهيته اي الهيولى ليست ثم معلولة
ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهيتها في الجملة ثم لما وصف المعلول
بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما تكون مباينة يكون ايضا مقارنة هذا الكلام توجيه كلام
الشيخ فيه هذا المقام وفيه ايراد ورد ودليل يدل على المدعى قبل الامام كان فيه توجيه
الامام وفيه دليل على المدعى بنفي دليل ذلك خلافا عن الكلام وفيه فاما توجيه الامام
بما تحرير الهيولى احدى المعلولة لماهيته فقد كفى بان قال ليس معلولا لماهيته بحيث يصير بحيث الامام
بيان كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشيخ قوله على انها معلولة من حيث ما لا يقبل
قوله فاذا على استعداد ان كان لم يجد الحيث يفتقر الامر وما نحن فيه ليس
بجميع الكلام بحيث نفس الامر ومن الظاهر ان ظاهر كلامهم ذلك فما ذكرنا اسد واوضح
او لعلك تقول اذا كانت الهيولى ماهية تقوم الشيء الخ قلنا ان الصورة هي الهيولى
لها وجود الا بالتمام والتشكل وهما مما يجان الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى علة لكونها
سابقة عليها لكن الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وهو محذور
الجواب عنه قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلم الحق
لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو موجد فيه بالان العلم ما يحتاج اليه الشيء في وجوده و
الذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في وجودها لا يلزم منه ان يكون احتياجها الى الهيولى

فرد وجودها فيه بل يكون الاقتضاء في ضمنها فلا يلزم ان يكون علة فاعلية في كونها معلولة للصورة ثم ان في
الامام قد عاد الى عبارة العلم وتقرير على ذكر الاقتضاء فقول نقضه بان القوة
لا يتوقف اجزاء الوجود الا بالهيولى فيكون الصورة مقارنة الى الهيولى ثم قد الصورة مشتركة العلة
فيكون الهيولى محتاجة كما هو محتاج الى الصورة وقد مقدمة مقامها في حاجة الاقتضاء القوة
الى الهيولى في تشخصها واقتضاء الهيولى الى الصورة في وجودها فالمتاخر عن الهيولى الصورة التشخص
عليها الصورة من حيث هي صورة اقول فيه ان هذا الفصل كيف يقدم الصورة على الهيولى
كما صرح ان في الفصل مطلوبين الاول بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى وذلك بان قوة
اذا ذات فان لم تحتاج في تشخصها الى صورة اخرى اخذت الهيولى فتحتاج الجدل مقوم للهيولى بالقوة
وفي هذا الفصل نظر لانه يمنع ان الصورة الى سعة الكل ثم تقدما فيجب ان يطلب
كيف هو وهو كان بين ذلك لكن يصير بعد ذلك مطلوبا لا ان الخطأ من تقدم
الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم على انها تدرك شيئا فوق الجزء لذة ثم المعاينة
اعتبار عدم الهيولى على الصورة وبيانه بوجهين احدهما حيث يلزم ان الصورة متقدمة على
الهيولى فلو انعكس المستلزم الدور والى اشار بقوله وبالجملة لا يمكن ان تقوم الاثر بانها اوتار
ان الهيولى لو كانت مقومة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان وايضا
الصورة وان انها لو كانت الصورة لكانت متقدمة بالقارن وجودها فيكون سابقة بالصورة على القوة
حيث ولا حاجة الى الشرط الاول لان المقدم ما كان اعتبار عدم الهيولى الصورة فكيف
لو تقدمت على الصورة كانت متقدمة بالقارن وجودها فلو تقدمت الصورة بان ذاتها الصورة
للهيولى واعتبار اقامة الهيولى الصورة ظهر فيه نظر لان الصورة والهيولى
علة مطلقة لا تخلو لكن الصورة من حيث هي مشتركة علة كما في الهيولى فانها كما يستحيل ان تكون علة
مطلقة يستحيل ان تكون الصورة مشتركة للعلة لانها قابلة للقسمة والقابل لا يكون فاعلا معطيا للوجود
وفيه نظر لان مشتركة العلة لا يجب ان يكون معطي الوجود فان الصورة من حيث هي مشتركة العلة
لا تعطي الوجود بل يعطي الوجود هو المبدأ الحق تعالى وايضا يجب ان يكون الهيولى

اقامة والهيولى فقد قامت الصورة وفي العلة لا تقوم العلة الناقصة وانما المتاخر اولى فيه
لان المتقدمة على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتاخرة الصورة من حيث انها متشخصة
فلا منافاة بين الكلين وفيه ان الشيء الصورة مقيدة بمادة لانها
اذا ذات فان لم يحصل عليها بدل انعدمت المادة لانتفاء قبول الصورة فيجب البدل
مقيم للمادة بالبدل فيكون الصورة مقيدة بمادة اخرى الامام بان قوله معقب البدل مقيم
للمادة بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لان الحصول الشيء مقيم لان ابدال
اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لانه الحصول الى فانه اذا ذات التي عين
او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل بدل الا انتفاء خلو الجسم عنها فلو
كان كل بدل مقيم لكان هذه الابدال مقيم للجسم وانه محال واذا كان كذلك لا الا في صورة
مقومة للمادة وليس كذلك وهذه معارضة في مقدمة الدليل ويمكن ان يجيب انه لا يصح
فيقال لو صح على المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة واعراض الدليل
فيقال لو صح على المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم مقيمة للمادة واعراض الدليل
عينها فانها اذا ذات اللوم لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة تعقب ابدالها مقيم
بتلك الابدال فتكون الاعراض مقيمة للمادة فيكون صورة وتقوم بها وليس كذلك
لانه ان تلك الاعراض ليست مقيمة للجسم غاية ما في الباب انها تقيم الجسم ولكنها مقيمة
تشخصه فان انتفاء خلو الجسم عنها يقتضي وجود الجسم الجزئي المتشخص فيكون
كانت صورة فيه لانه وانما يكون كذلك لو كان كل مقيم صورة وليس كذلك
كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة وانما الصورة وجود مقيم وجود وتلك الاعراض
لها بالحقيقة اعراضا وانما هي من حيث تقوم بها الجسم وليس الاول ان الجسم لو اتصف
بتلك الاعراض لما تشخص يلزم عدم الجسم بانعدام انها ليس كذلك وجاب بانه المتشخص
المطلقة لا المقيدة فالجسم يحتاج الى تشخص ابدا الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو
معين لا يتاتى تخصيص تقول من الابتدا الاعراض المتخصة لو كانت متشخصة انعدم التشخص
وان لم تكن متشخصة استحال ان تكون متشخصة لانا نقول التشخص لا يحصل الا بالاعراض

متى انعدم شيء منها انعدم الشخص فتلك العوارض المتعاقبة بالشخصيات لازمة لهذا الشخص
من حيث انه شخص وعليه بنى قولهم اعتبار انفكاك الجسم عن الحيز بما انما يتحقق في الجسم
الذي يتشخص بحيز وان كانت مشخصة لوجوده في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخص
لان التشخص باعتبار لزوم المشخص من حيث انها مشخصة غير لازمة له الى ان
ان تكون لا واقع تحته الى الجسم ولو كانت مقومة للجسم لزم الدور وجاب بانها
اي الجسم من حيث انه جسم والجسم المتحيز بحيث انها يمكن ان لا واقع فيه فلا دور فلو قيل التشخص
الوضعي موقوف على التشخص المعروض فكيف يكون تشخص الوضعي فيتحقق الحيز
بالتشخص الا يلزم الوضعي لا اي تشخص فلا محذور وقوله لكن يتحقق لما ذكره يعني لا يلزم ما
ذكره ان معقب البدل لا يكون متقدما بالبدل بل اللازم ان معقب البدل موخر
بالبدل اي تشخصها لان معقب الابدال يعني الجسم المتشخص لا يوجد وان لم يتحقق
حيث هو الجسم وذلك لان قوام الصورة بالمادة وعندي ان هذا الجواب غير
موجه لان المدعى ان الصورة يتقوم بالمادة في وجودها فيكون المراد من قوام البدل
بالمادة قوام تشخصها في وجودها فكلام الامام ان هو كان كل بدل حتى يتاخر الوجود لزم
يكون الآخر في الآن متقوما للجسم والمادة في وجودها فيكون صورة اذ لا معنى للصورة
الا ما يتقوم وجود المحل فالمعنى بانها يتقوم الجسم في تشخصها فارغ عن التوجيه وكان
ظن انه اثبت كل الجسمية صورة وكلها مادة وهما ثبت كونها يتقوم بالمادة وهذا
سهو فيما بين لانه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الجسمية قائمة بالغير واما انها
صورة وهو مادة فانما يثبت بهذا الطريق الوهم والبيان واعلم ان الحد عرفوا
كان مشتركا للصورة لعلة البسيط وقد ذكر فرد ليرد اقسام ابطل بعضها وبقي بطلان البعض
الآخر فيكون البعض الآخر ويحصل المدعى ومنه النقض على ما مشى اليه ابن سينا
دعوى الخروج من هذا البين قبل اتمام الكلام الاول ولا يستدعي حال استيفاء البحث
بين وتغير الامام فانه يتعلق باحد قسمي الدليل قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل

كل واحد منهما يقوم به الآخر لانه لا يقوم الا فيه متقدم عليه بالقوام فيكون كل واحد منهما متقدما
على الآخر والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم فيلزم ان يكون كل واحد منهما متقدما على
نفسه وهو محال ولا ان يكون كل واحد قائما مع الآخر لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق
الوجود بالآخر دون الآخر فلا يكون لشيء منهما تعلق بالآخر جاز ان يتقوم كل واحد منهما بدون
الآخر فلا تعلق بينهما وان تعلق كل منهما بالآخر كان لكل منهما تاثير في الآخر فيلزم الدور
هذا كلام الشيخ وقد اعتبر في الترديد ذات احدهما واما التقوم ذات كل واحد
منهما فلا يلزم ثم قد تعلق كل منهما بوجود وجود كل منهما مستفاد من الآخر والتعلق ليس بحيث يتعلق
ذات احدهما بل من غير تعلق ذات الآخر والا لم يصح ايا التقوم المتقدم وهو ان يكون
احدهما علة للآخر فقد تعلق بين الكلامين وهذا لانه قد تقرر في البحث ان الحد
بتمام كل من الشيئين بالآخر الاحتياج الى جنس وفصل مع الآخر الاستغناء
عن الجنس فان اريد بالتعلق الاحتياج الى المستفاد بالاحتياج وعدمه وهو
قبيح فيرد الاستدلال وان كان الاعم منه لم يلزم تعلق كل منهما بالآخر فيتم كل منهما في الآخر
وجاز ان يتم الثالث وهو ان يتعلق احدهما بالآخر عكس ثم قد ورد ان الاستغناء
بالمستفاد بين ورد الشيء عن الشيء بانه الموهوم كون الشيء مستغنيا عن غيره ليس الا الاحتياج
بعد وفي الغير وهو غير صحيح فان العلم بتعلق الشيء بالشيء مع استغنائه عنه وعلى المنتقى بان
المستفاد بين معلول علة واحدة والعلة بينهما اما المستفاد بين بالحقيقة فلا ان معلولا
علة واحدة كالتوأمين للابوة والبنوة وكل منهما قائم بذاته اي بذات الآخر فان الابوة يحتاج
وجودها اي ذات الابن والبنوة تحتاج اي ذات الاب وهو الى العلة الموجودة المتقدمة
المشهور ان هذا معلول علة واحدة كالعقل مثلا وكل منهما يحتاج الى الآخر بل بعضها اي
الآخر اي الحكم بل بعضه وهو الاحتياج كل منهما اي الآخر اي ذات الآخر او
اي بالغير اي ذاتا الغير فيتحقق لا ضد بما احتياجا اي الآخر فيتحقق ثم يكون
بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وثم لا يجوز ان يكون الصورة والصورة

معلولا علة ثالثة يقيم كل منهما مع الآخر بحيث يكون كل منهما متعلقا بالآخر فان تحقق كل منهما
موقوف على ذات الآخر وذلك كالعلة مع معلولها وبالجملة ما يلزم من تحقق كل من
المتضايفين ما لا تحقق له الا بتحقق الآخر لا يجوز ان يكون الهيولى
والصورة معلولين لعلة ثالثة يقيم كل منهما بالآخر فيلزم الدور وان
لم يجد احتياج كل منهما الى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فلا يجوز ان يكون استغناء
كل من المتلازمين عن الآخر مع تعلق كل منهما بالآخر فلا يجوز ان يكون السبب لتحقق
كل من الهيولى والصورة مع الآخر مطلقا وجهة تعلق كل منهما بالآخر وهو لا يستلزم بطلان
التلازم بينهما على ان التعلق لا يستلزم الاحتياج بل هو لازم له لتحققه بالاحتياج والحاجة
وعلى هذا الاول
ثبوتا بالتعلق والتلازم والشرطية وغيرها فان ما لا يكون الواجب الوجود مثلا متعلقا بالممكن
وتلازمهما ولا توقف لاحدهما على الآخر فلا يستلزم الاستغناء لتحقق الاول وعدم تحقق
بين تعلقين بين تلازم المعلولين قوله وظاهر من ذلك جواب سؤال قد مر مناه وهو ان المتلازمين
قسم والمتلازمين اما ان يكون احدهما علة للآخر فلا تحقق له الا بما يكون معلولا علة يقيم كل منهما
بالآخر وقد عرفت التلازم بين المتضايفين ليس من القسم الاول لما ذكره الامام ولا من
القسم الثاني لانه اجمالي التحقيق في جانب ان المعية التي بين المتضايفين ليست بحسب ما تقدم
بطلانه فان ما تقدم بطلانه هو التلازم بين الوجود والمتضايفين فان تلازمهما ليس
متضايفين
التعقل والهيولى والصورة ليستا متضايفين كما يعرف من ان المتضايفين كما يقال الهيولى
قابلة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم بين الوجودين وفي
التعقل بين التلازم بين المعنيين لما يجتمعان متضايفين التلازم بين المعنيين لما يجتمعان
بدون الاحتياج فلم لا يجوز التلازم بين الوجودين كذلك ان الحق المتقدم في المعنيين
لا يتقدم احدهما الا بالآخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طلب
ان الهيولى والصورة لما كانا متلازمين ما لا يستغني كل منهما عن الآخر في تحققه وايضا ان
يحتاج احدهما بالآخر وما ان يكون الاحتياج في جانب الصورة وهو باطل

لما فان

من جانب الهيولى فالصورة اما ان يكون في ذاتها مطلقا وهو ايضا باطل او في ذاتها وهو الفرض
وهو مستلزم بالاحتياج الى الاحتياج والتعدد والا فان الهيولى والصورة
متلازمان وان يجوز الاستغناء والاحتياج فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل لكونه
الشكل صورة جوهرية وهذا هو المقصود الذي اراده (الامام) في تحصيل تعقيب البرهان
بان الصورة جاهلة الهيولى من غير ضرورة الحلول احتياج الحال الى المحل والا لكان
يكون من جزء الماهية ولكن فرع هذا المعارضة بان الاحتياج في الوجود ولا بد ان يكون
بحيث يكون الصورة وحينئذ يكون علة وجوده بسبب تقدم الصورة وهو اول غير مقصود
التقدم فان الصورة لو لم تكن مقومة للهيولى لم تكن صورة ولا علة لها قوله فيبين ان الطلب
كيف يكون تقدم الصورة انها وجد بالبيت على الهيولى بل شيء آخر وهو ان علتها
تقدمها حيث يرى من حيث صورة معينة فيجب عن التقدم الاول كيف يتقدم الصورة
مقدمة فرعا هذا الحق قوله الشارة ولكن ان يكون ذلك على الحد الاول الظاهر ان
ان بين الهيولى والصورة تلازما وظهر انه لا يجوز ان يحتاج كل منهما الى الآخر ولا يجوز ان
يحتاج احدهما الى الآخر فيتعين ان يكون احدهما محتاجا الى الآخر وظهر انه لا يجوز ان
يحتاج الصورة الى الهيولى لم يبق الا ان الصورة علة لوجود الهيولى فلا يخلو اما ان يكون علة منفصلة
او لا يكون بل جزء علة والاول باطل لكونه يجيء ان الصورة جزء علة فالهيولى اي توجد عن
الصورة وعلى سبيل آخر واذا اجتمعا في وجود الهيولى ان ذلك الشيء هو اصل الوجود
الاول انه الاصل في العلية فانه الاصل بالشخص المستقر الوجود كالهيولى الا انه بعد اصل
وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان قلت كون الهيولى بالقوة عبارة عن امكان
وجودها مع عدمها فيهما امران امكان الوجود وهو غير مستفاد من شيء على سبيل
وعدمها وهو ليس من الجعل اي استفاد وجود الهيولى بالقوة الى السبب الاصل للوجود
فتقول الهيولى بالقوة والشيء بالقوة والشيء بالقوة الجسم فان الجسم بالقوة عند الهيولى
ويصير بالفعل عند وجود الصورة فالمراد ان بعد وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة

بالقوة فحينئذ حصل الصورة فصارت مجسمة بالفعل فالقوة ليست في الوجود بدون الجسم والقوة
لا تفيد الا الفرض ان وجود الصورة المستفادة من السبب الفاعل بالفعل في الجسم في الوجود
وفي تقرره وهي كما ذكرنا موجودة فيما يفارق الجسم على رأي الموجودات وذلك بيان
الصحة ايضا الا انه ليست فان السبب الفاعل الجاعل ان يكون ذاته الوجود لذاته وذاته الوجود
وان يكون مفارقا عن المادة فلو كان جسما او جسمانيا مشتملا على مادة وصورة فيكون
الصورة علة لها مع غيرها فان ان يكون الصورة والمادة وبعض الحيثيات كما يلزم من تركب الصورة
علة تامة لهيولاها وهي موجودة وذلك لعدم الامكان اما ان يتوقف غيره على الجسم فيتعدد
الحيثيات ايضا او لا يتوقف فاما ان يكون ذاته الوجود او العقل وايا كان فالجسم
كثرة وتستحيل صدوره عن ذات الوجود فيتوقف صدوره على العقل فيكون العقل او النفس
من الاجسام مفارقا فيحصل العقل بوجود الصورة بالجسم بتوسط ما في عالم الاجسام
فقد حصل الاشياء في عالم الاجسام ايضا عالم الجزئيات وان اسباب الغائب فيكون اما بالمعين
بتعقب الصورة في القطعيات او الكرات من الصورة المطلقة المحفوظة من تعاقب الصورة
انما هو في الصورة في الصدر الاول الا ان السبب توجد الصورة مع غيرها وهي الادراك
وقد مر بيانه بذلك بيان الشافعية فيجب اذ ان يكون علة وجود المادة مشتملة على الصورة
تكون المادة انما يفيض وجودها من الشيء الذي يستحيل ان يكون فيضه عن غيره بالصورة في التحريك
ان مرجعها جميعا يكون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورته كيف كان كما في بعض
الاذهان قد ارتسمت في ذلك يوجد عن سبب الاصل وهو مؤثر الا ان الصورة فيه والعلة
الفاعلية حيث ان الغير انما علة لهيولاها مجموعا الا من العقل والصورة في تحقيق
بقال انها مشتركة لعلة الهيولى لكنك تعلم ان الغير ان لا يدل الا على انها فيه والعقل
العقل انما علة بالبيان لا يلزم ان يكون العقل المراد بالعقل الذي عليه حتى يكون فيه
كما تقدم فيما مر ان يكون وهو انما علة في عليه كل فرد ولا يكون وان يكون
معلولا بالعقل في عليه القيم كل الجنس بالآخر وهو وجه الحالات وذلك كان الصريح علة في علم

بجواز ان يكون الهيولى والصورة ليست علة مستقلة فيكون فيه العقل الفاعل لو كان العلة كذلك
على العلة الفاعلية لم يجز التقسيم الثالث فيما يكون العلة ان المركب يقسم كل منها بان آخر او يكون
ان يقع احدهما بالآخر فيكون فيه الخلف لجواز ان يكون احدهما علة غيره في علة وقد
مر مثل هذا مرة قال الامام المحقق هو ان الصورة ليست ان المبدع والعقل فيما لا يكون في وجود
الصورة المتعاقبة والا لكانت ذاتية الوجود فيتوقف فيها على حدوث شيء يكون سببا
لاستعداد الصورة وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حادث آخر وعلى هذا
هذا الا يكون صورة موجودة فيه الا كما الصورة في المعين تحت الاصل بعقب الصورة
كما كانت المعين هو السبب المفيض لتعقب الصورة والسبب المفيض لتعقب الصورة هو علة الصورة المجردة
وعلة الصورة لا يتم وجود ذلك الصورة لكانت موجودة وقد مر ان يكون موجودة في جهة
السبب الاول في احوال الغير فيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصورة
المجردة فيلزم ان يكون السبب الاول علة تامة فيها وايضا يكون كلام المصنف
ان السبب توجد عن السبب الاول مع احوال الغير وقوله وقد يكون السبب الاول
ايضا فيكون المعين هو وجه لا وجه له لان دخول المعين على ذلك المتوقف فيه وليس في الاول
لو حمل المعين على سبب الصورة او ادراك السرمدية لم يطابق كلام المصنف هذا والمقصود بيان
ان هذا الذي هو ان يكون الصورة هي العلة ويكون على الصورة فيه ان السبب
الصورة فيه وعلى الصورة من حيث قوله اذا اجتمع ثم وجود الصورة من حيث هو
الاصل والصورة في غير صورة الحدوث ضمير الجمع يتحقق بالسبب الاول والمعين ثم يحمل
يتفق على المعد بالاول بعد الغير بالسبب الاول والصورة فيه تعقب الصورة لا تحتاج
ما اشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن في تعريف الكل من مسائل ذات الصورة الى
اي الصورة الاصلية من تركب الاصل بالاول من السبب وتوجه تعلقه اما من تركيبها السبب الاول
بطبيعتها التي تاتي تركب الصورة والاول وجود ما توجد فيها فيحصل فيها الحق لحقيقة الصورة
الزائدة فيه يحصل المادة توجد غير الذي كان بالفعل بالجمع لهذا الحال الموجودة ولنتحدث

تقسيم

احتمالا

ينتفع الحاصل لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث هو صورة

يشمل

بالصورة وقال الامام اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد من الاشياء التي تشخص كل واحد
منها بذات الاخرى فان قلت ليس هذا كلامه دلالة على كيفية تشخص كل واحد منها بالاخرى
بل ليس كلامه الا ان كل واحد يتشخص بالاخرى فنقول لقائل ان يقول هذا ايضا بيان
ايضا الكيفية لان ذاته ما يتشخص به وهذا قال اراد ان يشير ثم يقول شرحه ان في اصدار الكلام
لطيفة وهي انه قال ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما تشخص بالمادة ويرد عليه
سؤال وهو انه لو كان تشخصه بالمادة وتشخصها انما كان بالمادة ويقال فيه الكلام
من الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فنقول لا نم لزوم التسلسل بل تشخص المادة بالصورة
كما ان تشخص المادة بالصورة فان قيل التسلسل وان اندفع الا انه يلزم الدور قلنا
اجاب بان تشخص كل منهما بذاته لا بالآخر فلا دور وفيه بل لم يقل لم يقل الدور ولا نم لان
تشخص كل منهما بذات الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما اياه ذات الآخر وانضمام
ذات احدهما اياه ذات الآخر موقوف على تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود والله
انضمام ما ليس بموجود بغير وجه ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود متقدم على
الماهية ولا يتوقف انضمامه اليها على وجودها وان كانت الماهية موجودة قبل انضمام
الوجود وانه قد قيل تشخص الهيولى بذات الصورة معقول لان الهيولى انما تتميز
بهذه الهيولى لا بهذه الصورة بل بصورة ما وتشخص الصورة بذات الهيولى غير
معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة متميزة بذاتها عن هذه الهيولى وتتشخص هذه الهيولى
بالضرورة على انها هيولى قابلة فلا تكون فاعلة للتشخص فان قيل اذا استحال ان يكون الهيولى
علة لتشخص الصورة فما الذي يقولون في كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان
المادة علة قابلة اما العلة الفاعلة المكتفية بالمادة المتميزة بالمشخصات فلا
لا يتجه الوجه بجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لما عرفت ان ذات الهيولى
فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعتبرة من حيث هي قابلة لا من حيث فاعلة
بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث انها فاعلة للتشخص لا من حيث ان

التشخص

التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة ليست بواحدة بالعدد وقد تقرر ان ما هو الواحد بالعدد
يمتنع ان لا يكون واحدا بالعدد فاشتبه ان يكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى فان
نقول ليس المراد ان يكون فاعلة لتشخص الهيولى بل يكون فاعلة لتشخص
الهيولى المتشخصة لا انه بما هو ذلك كذلك وما انضم الوجود اليه فهو قبول العقل
وليس الموجود في الخارج امرين وجود وماهية بل اذا حصل الموجود في العقل انضم اليه الماهية
قلت هذا كلام على السند فنقول المقدمة القائلة بتوقف على انضمام احد الامرين بالآخر
قضية بديهية لا تقبل المنع والمنقض مندفع بما ذكرنا وهو وجه وجيه بما بينا
ان الصورة متقدمة على الهيولى بدون العكس او دور ويمكن ان يقال ان دور انما يلزم ان
لا تقدم احدهما على الآخر وتقدم كل منهما على الآخر فلا يكون احدهما اولى
يكون متقدما على الآخر فاجاب بانه لا دور فان تقدم الآخر فلا يكون احدهما اولى
على الآخر كما ان تقدم الوجود على الماهية وتقدم الصورة هنا من الثاني الوجود
الهيولى والصورة فما اخذ العقلي متقدم على الجانب المطلوب وهو الهيولى يجب ان
تبطل لا حقا في ان الدلالة المذكورة كما دلت على تقدم الصورة والهيولى
العنصريات كذلك دلت على تقدم الفلكيات على ما ذكرنا ان ما ذكرنا من
الدوام لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست متحيزة بالذات
اذ لو كانت وجب ان يبقى بالبدل وهذا ان تمشى في العنصريات لكن يمكن ان يقال
الفلكيات يجوز ان يكون على ما هو بالتطبيق فيتفكر في قول الشارح وبتفاوت الهيولى
استعداد قبول الصورة وهذه المقدمة لا تعلق له بحيثية الصورة والكلام فيها
المنفصلة القائمة اما كون يقبل القسمة لذاته اما متصل وهو المقدار اما منفصل فاما ان
يكون غير قار وهو الزمان او قار وهو الجسم او ذو ابعاد متصل بها في الجسم بعضها الى بعض
اي نسبة النقطة اياه الخط كنسبة الخط اياه السطح وكنسبة السطح اياه الجسم يعني ان الجسم يتصل
بالسطح وهو بالخط كذلك الخط يتصل بالنقطة فهي غير منقسمة بها نهاية الخط كما ان نهاية السطح وهو

نهاية الجسم فان قيل لا فائدة لمزي الوضع بنا توقيف الوضع على الشيء اذ لا معنى له الا ذو
ذو وضع لان كل معقول يعلم من الجسم ذو وضع فمعقول الذي له الوضع هو الكائن
في الحيز او الحد وهو فصل الجسم وهو كون الشيء اذا فرض انقسامه بعضها بعض مقدرة تتميا
بحيث لم يبق له كل واحد منها بين هو غير صاحبه وقد اعتبر بعض الزمان اذ ليس شيء من اجزاء
مقداره الوجود لوجود الجزء الآخر واما الوضع الذي توقيف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه
كل واحد من اجزائه الى اجزائه والمقدرة والجسم لا يستلزم الجسم التعليمي اي الجلاء وقط بل
والجسم التعليمي يستلزم البسيط لا الذاتي بل باعتبار التناهي وكانه يكون من عقيدة جسم غير
متناه فيه لا يكون له بسيط واما انه موجود من البسيط بالذات فقد ان الوضع والبسيط
اياه ليس باعتبار عروض شيء آخر بل هو عارض له وعارض الشيء المطلق بالوسط
لا متناه وبين نفي وعارض الوضع وبين اثبات الوسط مطلقا وفي الحقيقة الجسم التعليمي
مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي بين جهته وقد بين الاولية
وبقاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية
كذلك لا محالة وكذلك مشكلا وقد فاد بقوله الجسم يعني بسيطا من الاول اثبات
البسيط لانه لما انتهى الى البسيط ولا تناهي ثابت كان البسيط ثابتا واما قوله انه يعني بالبسيط
فلانه ذو امتداد في ثلثة ذو انتهاء وحد صاحب جهة بين الامتداد وان الآخر
فانها الجسم انما يكون عالم امتداد فقط وهذا يقتضي ان يكون الامتداد ان الذي
نيا البسيط هما الباقيان في الجسم ليس كذلك بل عند تناهي جهة يوجد امتداد ساري
جهتين وكان ذكر المتصل والمنفصل واما تناهي الواحد من الامتداد
بقوله من حيث هو واحد اعتبار الوجود فان تناهيه بحيث تناهي جهة امتداده الطولية
والعرضية والعمقية عند ما فسر الاجسام بالبسيط انما يكون اذا تناهى في جهة واحدة فقط
الثاني يجوز ان البسيط وهي ان عرض الجسم لا لذاته بل يكون التناهي لا يكون ان الجسم تناهي
بالجهات واما انه يتحقق في كل جهة يعني يوجد في آخر حد البسيط فلانه لو لم يكن لا يكون اذا تناهى

الجسم في احد الجهات فقط فاما انه يوجد شيء يتحقق في الجهتين وذلك الشيء ليس هو الجسم
لان كل جزء من الجسم عند الجهات فيتحقق ان يكون في الجسم من حيث تلك الجهة وان
بالبسيط الا ذلك وكذا القول في تناهي البسيط بالحد اي انما ينتهي بالحد ذو الجهات
بجهة واحدة فقط لانه يوجد من غير في جهة واحدة ولو انتهى البسيط في الجسم لم يلزم انتهاء
بالحد كان البسيط موجودا وان تناهى في جهة بالنقطة وهذا الكلام يقتضي لزوم
الحد البسيط باعتبار التناهي لا الامتداد واعتبار التناهي في جهة واحدة فقط
والنهاية من المضاف المشهور لانه عرض المضاف على انه لا يتحقق الا بالقياس الى الغير
وانما انه من المشهور اي فانه من جوهر المضاف ان كل شيء يضاف الى الآخر وهو
الاب والابن وذلك لان الابن اب بخلاف الحقيقي فانه لا يكون شيء يضاف الى الآخر
فلا يقال له اب وابن والنهاية مضاف فيها ذو النهاية ويكون ان يقال النهاية
نهاية لذي النهاية وذو النهاية بالنهاية يكون مضافا مشهوريا فلا يكون
البسيط نهاية وقد يقال انها اذا كانت من المضاف المشهوري فلا يصدق على الكم في
المضاف المشهوري حتى يصدق على الجوهر كالاب والابن بل على كل معقول ضرورة
الاضافة فيه وعلى كل معقول من المعقولات واذا اخذت فانها كانت الاضافة وكانت مضافا
مشهوريا يجري على تلك المعقولات والنهاية اذا هو بين الاضافة الحقيقية وبين المعقولات
واحد بما ان الشيء الجسم اذا انتهى فهناك امران احدهما البسيط والآخر النهاية ثم ان كلا منهما مضاف
مضاف الى الجسم فان اضافة الاول الى الجسم كاضافة الذي الى الشيء وان اضافة الثاني كاضافة
نهاية لذي النهاية فالمضاف مشهوري فان النهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا
وان اعتبر مع الاضافة فالبسيط المضاف مضاف مشهوري فان كان يحمل النهاية على عروض
عروض البسيط للجسم نهاية حتى يستدل على ثبوت البسيط بثبوت النهاية ثم على ثبوت
البسيط نفس النهاية على مقدار وهو يستلزم التحصيل الحاصل والرد على الامام اولا وكيف يكون
بين البسيط والنهاية تباين فكيف يجتمعان في هذا ان البسيط ليس بنهاية بل هو ذو بعد بين الجسم وليس كذلك

المشهوري

المضاف

والآخر

الفصل الثاني في الكم

الفصل الثاني في الكم

الانام

والذي يقوم امتناع دخول الابعاد

الجهة

بيان

كلام

فتنبه

ذكر كيفية الاشارة

الخط الثاني

الخطوط والسطوح حيث تعتبر الكمية في الجسم ... بالذكر ولا لان الكل اعم من المتصل ...
بحسب كان من الكم بحيث المتصل من سطح ... الفصل ... الاول ذكر ... فيه ...
ما تقرر ... مراد ... كيفية ... ولا ... مستقيم ... لا يكون ... فيه ... ان ...
عدم ... ما ... ذا ... مستقيمين ... ما ... ذا ... ولا ...
حيث ... فيقال المراد ... الاستدارة ... الاستدارة ...
من الاطراف ... الاول ... الاول ... الاطراف ...
طرف الاستدارة ... الاستدارة ... الخط ... ان ...
ومنتهى ... الاشارة ... الاستدارة ... الاشارة ...
الاستدارة ... الخط ... الاستدارة ... الخط ...
فنقول الاشارة ... منتهى ... الاستدارة ... الخط ...
تنقطع ... الاستدارة ... الخارج ...
وحيث ... الاشارة ... الخارج ... الجهة ... الخط ...
الحكما ... الجهة ... الاستدارة ... الخط ... فنقول الجهات الست
تنقسم الجهات الست ... الجهات ... مستقلة ... الاخرى
ومنها ما ... الامام ... الاخرى ... الجانب ... الجانب ...
الجانب ... الجانب ... الجانب ... الجانب ...
عن الجانب ... الجانب ... الجانب ... الاجسام ...
اذا ... الجانب ... الجانب ... الجانب ...
غير ... ما ذكره ... الجانب ... الجانب ...
ان ... الخلف ... الجانب ... الجانب ...
واقع ... الجانب ... الجانب ... الجانب ...
الوجه ... الاول ... الجانب ... الجانب ...

الاول

الاطراف

الجهة

القوس ضعيفا

طبيعيا

بحيث تجعل الجانب القوي والضعيف بالنسبة ... ما مر ... الفوق والسفل ... الفوق
ما يتحرك ... وقد يراد ما لا يتحرك ... ان كان المراد منهما ما يلي رأس الانسان ... منهما
يتحدان ... كما اذا قام شخص على ... وشخص آخر على الطرف الآخر ...
الذي ... قدم ... الجانب الذي يلي رأس الآخر ... ان الاستدارة ...
منهما ... الآخر ... الفوق ما يلي الرأس ... ما يلي الرجل ... الفوق
ما يلي رأس ... كان ما يلي رأس الآخر ... التحت ما يلي رجله ... يتحدان ...
كان المراد منهما ما يلي السماء ... بالفوق ... الفلك ... المراد
على الشيخ ... الفلك ... بان الفوق والسفل ... الجهات ... الجانب ...
بالفوق والسفل ما يلي الرأس والقدم ... الانتقال ... الجانب ...
بيان ... الصورة ... ما يلي الرأس والقدم
بالطبع ... الجانب ... الشخص ... الطرف الآخر ... الذي يلي القدم
بالطبع ... قلت ... الشخص القائم ... الطرف ... رأسه ...
الطبيعي ... الجانب الذي يلي رأس الشخص الآخر ... القدم بالطبع ... سفلا بالنسبة
اليه ... فنقول قوله بالطبع ليس ... على تعلق بالفعل ... التعلق ... رأس ...
لنسبة طبيعية ... الجهة والنسبة الطبيعية التي ... الجهة ليست ... النسبة الطبيعية ... القدم
الشخص الآخر ... ان كان قدم الشخص الآخر ... فرضنا ... رأس الشخص الاول
كانت ... النسبة الطبيعية ... ذلك ... ما يوجب ... الشخص ... ما طبيعيا ...
قدم الشخص الآخر ... طبيعيا ... ما يشبه ذلك ... الى ... الفلك ...
كان ... الآخر ... اليمين ... قوة ... النظر ... ومقابلة ... الشمال ...
ويجب ان يكون المراد ما يشبه ذلك ... القدام والخلف ... ذكر ... الجهات ... اليمين ...
الشمال ... من الجهات الست ... القدام والخلف ... عليها ... الجهات
الست ... وحين ... اليمين ... قدم ... اليمين والشمال ... مشتمل ...

احدهما اليمين والشمال والآخر ما يليه ذلك فيه قوله ومثل بالتجزئ لكن ان كان الاشارة الى
ما يليه كان الكلام ومثل بالشبه بالجنوب وما يليه ما يليه هو يمين الفلك وجنوبه وان كان الاشارة الى
ما يليه هو ما يلي الفلك وجنوبه وشماله كما ان ما يليه هو يمين وشمال وان كان الاشارة الى
اليمين والشمال فالتشبيه هو القدام والخلف الا ان هذه يمين الفلك وشماله ثم ان قوله
قوله فيما يلينا يدل على ان المعتبر الاشارة ومثل بالتجزئ لكن فيما يليه والا لكن قوله
فيما يلينا يستدرك كما وقد نسب الفلك بحسب الكرة الشرقية بان يكون يساره من جهة القطب الجنوبي
ويمينه الى المشرق ووجهه الى وسط السماء لكون القطب الجنوبي جنوبا والشمال
والمشرق يمينا والمغرب شمالا ووسط السماء قدما وما يلي خلفه وبحسب الكرة الغربية
بان يكون يساره من جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربع فيخالف
القدام والخلف وما ذكر في الشارحان انما هو بحسب الكرة الشرقية لان المشرق يمينا
بالجنوب ربما وعلم ان الشيخ لما قدم هذه المقدمة على اثبات تحدد الجهات لان الكلام السابق
تحديد الجهات مطلقا فكان كل جسم محدد واحد وحدد بجهتين وفيهما بذلك الجسم فيجوز
التحدد بتلك الحدود لم يذكر تحديد الجهات اي الشرقية والغربية في جميع تلك الجهات بل في
تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفل فقد عرف الدليل على هذه المقدمة
فلهذا قال فلنعد الى الغرض ثم من اهل فيما الخوض في البرهان لا يدع الجسم متحددا
بجهتين ان الجهتين الخاصتين الحقيقيتين متضادتان بالطبع والفوق كالسفل متقابلتان تقابل
بالطبع فلا نزاع ان الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع
تحت كالارض فلو لا الفوق والتحت جهتان متضادتان بحسب الطبع لما كان بعض الاجسام يتحرك
احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر بالطبع وانهما متقابلتان بالطبع فلان الجسم الذي
لا يحدهما بالطبع ما دام في الآخر بالطبع وايضا احدهما ما يلي الفلك يتحرك بحسب الطبع
الآخر ما يلي قطبه بالطبع فهما متقابلتان ويلزم في ذلك ان احدهما اذا كان
غاية القرب من جسم يكون الآخر غاية البعد عنه بالكم اذ الحد هذا فقول لما كان في الجسم حيزا

فلما بالكم

فلما بالكم ان شرعنا لكم الشيخ اولا كلام الشارح لتحقيق الفرق بينهما ولا يخفى بالتكرار ان وقع
اما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون من خلاء او ملاء ثم اي
الاختلاف غير اصلي من الواقع او فيما لا يكون من خلاء ولا ملاء والاول يستلزم الخلاء والملاء
امتناع بهما اولى لما يكون جهة طبيعية تحدد الآخر وتعين وضعه وهما الخلاء والملاء امتنع
نعم ان يتعين الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء لم يمتنع بهما لما يكون جسما او جسمانيا لان الجهة
ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع وايضا لما كان في ذاته جهة اما يكون الجسم
وهو اما ان يكون جسما واحدا حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا حيث انه واحد لا
سبيل الى الاول لان تحدد استدعاء طرفين هما جهتان بل الجهة الحقيقية اثنتان والجسم الواحد
من حيث انه واحد ان كان محددا بالجهات لم يتحدد من حيث هو كذلك الا بالجهة والمطلوب
تحدد بالجهتين فالتحدد اذا لا يكون الجسم واحدا من حيث انه واحد وذلك اما بان لا يكون جسما
واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لكن من جسمانيتين واحدا لا جائز ان يكون التحدد بجسمين
جسمانيين فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وعلى التقديرين اما ان
فان الجسمين لو تحدد بالجسمين احدهما محيطا بالآخر يستلزم تحدد احد الجسمين بالمحيط والمحيط
بالمحيط كان المحيط لا يكون اقرب الى المركز من الآخر لان الجهة الاولى والثانية
هو غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فيكون المركز محيطا بالجسم المحيط فيكون المركز محددا
بجهتين هو غاية القرب والجهة الاولى هو غاية البعد ثم كرة فيكون الجسم الآخر وهو
فيكون المركز بالعرض حيث لو فرض المحيط بحيث لا يكون بعد المركز من المحيط
بقدر سوى كان الشيء واحدا خارجا عنه فان الفرض يستلزم التحقيق ان يعود الى المركز بالاحالة
ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى طرفي تحدد الجهة البعد عن المركز الجسم المحيط سواء كان
فرض المركز فيه كونه على طرف او خارجا عن المحيط فلا يمكن تحديد بالذات فانه لو
كان لم يدخل في التحديد لكن اذا فرض المركز خارجا عن الجسمين تحدد الجهة البعد وليس كذلك لما يكون
تحدد الجهتين بالجسمين مقابل بالجسمانيين واحد ولحقد خلافه وان كان الجسمين

متناهيا

الجهات

الجهات

الوسط فان كل جسم يفرض في الخلاء بين الجهتين فانه يتحدد به جهة الوسط واما جهة البعد فلا تتحدد بشيء
لان البعد غير اي جسم يفرض منفصلا عن الجسم واذا كان خارجا عن الجسم فالبعد غير
اين فان كل بعد يفرض فانه قابل البعد فوراء ذلك البعد بعد ما لا نهاية له فكل زمان اذا كان البعد غير مشغول
بالجسم فانه يكون فيه بعد معين وهو قابل البعد حتى ان كل بعد يفرض وراءه بعد غير متناهي يكون
جهة التوسط فالبعد بقوله لم يكن محيطا ودخل هذا المقام بما في كل جسم اي
آخر ولا يلزم ان الجسم اي آخر ليس بجوار فيه فيصح ان الابعاد بل بعض ابعاده دون بعض
محيطا الا كان فان قلت فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لانه يبين
الموجهين نظرا الى الاول فلانه ان اريد ان البعد المفروض غير محدود والابعاد
المفروضة لا تتناهى ايضا كما تحدد وان اريد به البعد الموجود فلا نم انه غير محدود واما الثاني
فلانه لم يرد ان جميع الابعاد لا تتحدد بالجسم الآخر فلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة
بينهما لا تتحدد بل لا يلزم منه ان الابعاد جهة السفلي لا تتحدد وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفلي
هي جميع الابعاد في الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا تتحدد بالجسم الآخر فلا
ان ذلك البعض جهة السفلي لما عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت تتعينان بالنسبة الى
اي بعد فرض في جهة الفوق على جانب يتحدد بالجهة التحت اذ اي بعد فرض في جهة التحت
الى جهة الفوق وقد عدا النحو الاستحالة فلا وما يتعين على انعكاس الملتقى ما ذكره الشارح
بناء الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتماسين يتحدد بسطح جهة التوسط كون جميع سطح جهة التوسط
ويكون حاله ايضا موافقا عند من جميع الجوانب سواء لان السطح من حيث سطح واحد مشابه من
جسم واحد متشابه بالنسبة اليه موافق عنه نسبة واحدة مشابهة فلو كان من جانب من جانب
جسم آخر ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك بمثل ذلك الجسم المحدود بالحركة المفروضة واذا
فرضنا جسما يتحرك ايضا ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه الحركة لو كانت مستقيمة
ايضا جهة من جوانبها لكن الحركة المستقيمة الى الجهة لا تكون الا مع مقابلة مفروضة ان الحركة
ايضا فوق لا تكون الا من تحت وبالعكس وايضا لو تحدد جسم بجهة واحدة بالنوع لكون انما

ابعاده؟

لم يكن

لو لم يكن

فمن يكون فيه بين يكون من الجانب من جانب من تلك الجهة فيكون الجهة واحدة وليس كل بعد منه فان تحدد بجميع
ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل بعض ابعاده الا فرض كل الجانب ان لم يكن
بناء ابعاد متساوية في الجسم الاول فجهات البعد جهات فيه بالنوع فيتقابل جهة واحدة بالنوع
وتكون الاجسام بجسم واحد محيط بالجسم الاول ويكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكل الجسم
الواقع في المركز داخل بناء الآن فوق وداخل الكاف فيه من تحدد بالجهتين الوجه انما ان لكل
واحد من الجهتين جهات مختلفة لا تتناهى والجسم الآن فوق انما بناء الا يكون لم يتعين في الجهات بل كل الجهات
مع اختلافها وتوهم فرض الجهة الا ان ذلك لا يجوز من مختلفة هو فرض التحدد بها فيكون الجهات واحدا
بناء بعض جهات الجهتين الاولتين فان كانا وتوهم فرض ذلك البعض في الجهات بل الجهات الاولتين
لزم الدور والتسلسل فيتعين ان يكون لكل جهة جهات واحدة لكن لا مطلقا بل من
حيث الاحاطة ان جهة الفوق تحدد به وان جهة البعد فلا لكن لم تحدد دفعا عن ان
البعد غير لا يكون محدودا بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدود فيه بالوسط
فان قلت لا حاجة الى هذه التعقيبات بل اكثر هذه المقدمات مقدمة لكن ذلك لم يتفق الجهة
خارجة ومقدرة وانما لا يكون في جسم او حيز لان يتعين ذلك وفي لا يكون الا بين الفوق
والبعد ان يتعين الجسم لكل جسم جوانب لم يكن تحدد فلا يكون تحدد به جهة التوسط بعد ان
يتحدد به جهة البعد فانا نحدد جهة البعد لغيره في حال اذا البعد غير محدود وفي الحال واحد
بجهتين لم تحدد ويكون التعقيب بل لم تحدد الا احاطة بجهة التوسط ومركزه جهة الثبوت
المطلق المعتبر ومنقول لا يمكن ان يعود محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ اذا زاد في تقسيم الاول من
تحدد الجهة اما في شيء آخر او فرض غيره لا يفيد الا ابطال الجهات بل تحدد بجهات الابعاد
تحدد بجهات لانه لا يكون ان يكون في الحقيقة وهي لا تتحدد الجهات بل تحدد بجهات الابعاد
لا يجوز ان يتعين وضعها في كل جسم غير متناهي الا على سبيل ايضا الا على ان يجوز ان يكون على فرض
غير متناهي لا يكون تحدد الجهتين فيه وتحدد الجهتين بناء الكل بعد من جهتين الجهات
فقد يتعين على ايضا تحدد الجهات بالتوقف على ايضا الابعاد وهي التي الخلاء واذا فرض التعيين الخلاء
لا

جهات؟

فتعين وضعها؟

وان كانت ورقة؟

ابعاد متساوية فيه فجهة البعد عن الجسم

الاول جهة واحدة بالنوع

فلا يد من وقوع فرض بعض تلك الجهات

وتقسيم الحد الى جسم واحد وجسمين وثلاثة ... الخ

فوق وان ... بالحقيقة ... بالحقيقة ... الجهتان ... بالطبع يكون تعين وضعها ... الجهتين ... فيها ... كان ... وما ... مختلف ... الشيخ ... فقوله ... متشابهة ... الحد ... الجهتين ... الحد ... الجهتين ... الحد ... الجهتين

وعلى الجملة لا فرق بين الجهات في تحقق الجهة وتعينها في الجهة وفي الشيء الذي يوجد فيها كما ذكرنا
لان المفارق نسبتها الى جميع الجهات واحدة على السواء فيكون وقوعه في بعض الجهات
بالجعل وعلى التفصيل ايجاده اما ان كان التفصيل وما ذكر تقدمه ان الايجاد بالتفصيل
بالمحدود فان وقوعه على جهة من الكرة دون سائر الاجزاء بان يكون تقدم فيه الاول او التقدم
من وقوعه على جهة اخرى ان ذلك ليس بالاختيار وان كان التفصيل هو ايجاد الجسم الى ان وقوعه
بعض الجهات وعلى بعض الاجزاء وليس بالاختيار من وقوعه على الجهة الاولى وعلى السواء الاخرى ولما
يجوز ان يكون لصورته نوعية تقتضي تخصيصه بجهة معينة وهو معين او مادة لا تستحق الا الخصوص
تلك الجهة وعلى ذلك الوجه والجواب ان الجسم الاخر اذا اتصل بطبيعته او بادة تستحق معينا
حصول الى الايجاد والمادة وتلك المادة بالفعل ايضا بطبيعته فاذا تم يكون تحققها الحصول بحسب
الجسم الاول بالقوة فالقول الان لا يجوز ان يكون الشيء بالقوة وعلى السوية النسبة في سائر الجهات
على ان الشيء بحيث يصح منه الجهات الايجاد على ان زايد في الجهات لم يتوقف على اقامة البرهان
على تجرد الجهات
وجه بيان المطلوب الاول الكرة المستقيمة المطلوب بيانه هو الفصل الاول ان الجهة عارضة الكرة المستقيمة
على تجرد الجهات تابعة لتجرد الجهات على الاجسام المستقيمة الكرة وتابعة بيان المطلوب الاول
فنقول ان الجسم من شأنه ان يفارق موضوعه الطبيعي فلا يمكن ان يفارقه بالقوة ويكون ايضا بالقوة
ويكون الى جهة
الجهة بالفعل فلا بد ان يكون موضوعه الطبيعي على جهة تحت اذا فارقه يكون متحركا بالطبع الى جهة واذا وصل
متحركا الى الجهة والجهة التي موضوعه الطبيعي واقع فيها يمتنع ان يبقى ذلك الجسم المفارق من الموضوع
اليه لان موضوعه الطبيعي واقع فيها لو كان ذلك الجسم حاصلا فيه او اخر ولو كان تجرد الجهة بدون
الجسم لم يبق الموضوع بقرب ما كان هذه مفارقة وليس كذلك وايضا لو تجرد الجهة بدون الكرة
الجهة لا انها او هي فقد ثبت ان ما من شأنه ان يفارق موضوعه يمتنع ان يكون تجرد الجهة وتحققها
الا ان تجرد الجهة يمتنع ان يفارق موضوعه وليس بالممتنع ان يفارق موضوعه يمتنع ان يكون الكرة
يمتنع ان تجرد الجهة يمتنع عليه الكرة المستقيمة
اخر الكرة المستقيمة وهو المطلوب الاول فنقول يكون موضوعه الطبيعي تجرد الجهة لا يمكن ان يكون
موضوعه الطبيعي واقعا على جهة حتى اذا كان الجسم الذي يقارنه ايضا تلك الجهة واذا كان الجهة

المتحيزة بالطبع وتحيزه بالحيز الا المتحيز الموضوع الطبيعي للاجسام وقد اورد الكل ان منها ما يتحيز
متحيزة بالطبع من الجهة فوق وكذا فلا يحتاج وكذا ورد ما ورد من النظر عن الجهات الى المتحيز بالحيز
بعض م الجهة وغيره بل ان الكلام مستغن عن اصناع الجهة المستقيمة على الاجسام وعن الجهات وعن قوة الجهة
الجهة على الاجسام المستقيمة فان الكلام ان هذا الكلام ان ما هو بعد الكلام الى تحديد الجهات بعد الطبع
بتحديد الجهات الحيز الطبيعي ان يتعين تحديد الحيز الطبيعي متعين على الكلام من هذا الملتقى من تعيين
فايدة وهمية غير مناسبة الجهات المناسبة ايراده مسئلة اثبات الحد وكذا ذكره والاولى
ان يوجه الكلام من هذا الملتقى بان الجهة عن تقييد الجهة بان يكون من الموضع الطبيعي او الجهة
من التقييد على كيفية تعلق الجهة بالجهات على الاجسام المستقيمة الجهة فان فان الجهات الحيزية
والسفلية بالجهة وكان الجهة متعلقة من حيث تعلق بالجهات الطبيعية على الاجسام
من حيث انها ذورات الجهات طبيعية لا من حيث انها ذورات الجهة وقد ذكر هذا ذكر هذا ان
الجهة متعلقة على الاجسام من حيث انها ذورات الجهة والظاهر ان تعلق الجهات على ذورات
الجهة
الاول
والثاني
فتوجيه
من حيث انها ذورات الجهة م
الترددفي الكفاية م

لكن يشبه هذا الفصل ترددان احدهما ان تعلق الجهة على الاجسام ذورات الجهة
على هو بالعلية او بغرب آخر وثانيهما ان الجهة انما تعلق الجسم المستقيم الجهة او هو فلا
البحث عن الترددين اما الترددان الاول فلان الجهة تحدد الجهات على الاجسام ذورات
الجهة تحتمل ان يكون العلة وهو كذلك وان يكون بالطبع فان رفع الحد يوجب رفع الحد
ذورات الجهة لان رفع الحد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع
العلة ورفع الجهات لا يوجب رفع الاجسام ذورات الجهة من حيث انها ذورات الجهة هو
رفع الاجسام ذورات الجهة من حيث انها ذورات الجهة لا يوجب رفع الجهة والاعتبار
الطبيعي ان كون المستقيم بحيث يوجب رفعه رفع الملتقى من غير عكس فان قلت الحد وان
كفى في تحديد الموضوع وهو كون الاجسام ذورات الجهة لكن تقدمه على الاجسام بالعلية
وان لم يكفه فيه لم يكن تقدمه الا بالطبع فيكون العلة الحقيقية التردد وانما الترددان
فاشار اليه بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس في الجهات في التقدم

بل كان آخر فيكون غير التردد انما على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما يطلقون الكلام
بعد الكلام الفصل بينهما قولهم وايضا ايضا وقولهم وثانيا الى آخره ضرورة التردد ولا وجه
الاشكال ما ذكره في الخط الجزم بامتناع عدم الجهة على الاجسام ذورات الجهة لان
عدم الخلاء مع وجود الاجسام ذورات الجهة من حيث انها ذورات الجهة فانا نجد وجود
الجهة من حيث انها ذورات الجهة غير الجهة ما فرض عدم الخلاء فيها والمتأخر عن الشيء
معه فرضه ذاته ذورات الجهة وجوده غير وجود الشيء لكن عالم معه الاجسام لكون الخلاء
ممكنا لذاته ممتنعا لغيره وهو كما هو مذهب الرصيع ما يمتنع تقدم الجهة على الاجسام
ذورات الجهة فرض عدم الخلاء فيها فرض عدم الجهة وذورات الجهة لان عدم
الخلاء لذورات الجهة فانه لو لزم من وجود ذورات الجهة عدم الخلاء الا ان يلزم
من عدم الخلاء وجود ذورات الجهة فانه ما من الجانب ان وجود الاجسام لازم الخلاء
يلزم ان يكون الخلاء لازم الاجسام ذورات الجهة المستقيمة الجهة على ان التصور بالجهة
بعد الجهة على الاجسام ذورات الجهة من حيث انها ذورات الجهة ضرورة ان يكون
الاجسام ذورات الجهة متوقف على الجهة والتوقف عليه متقدم فلا يجب
يجب ان يكون قد ظهر الوجه الرابع ان الجهة والجهات لا يكون الموضع بغير قيد
بعد ذكره ذكر ما ان لا يكون الموضع الطبيعي الذي يحيط على الاطلاق وان
كان الموضع بالقياس الى غيره وان كان الموضع لكن الانفصال قد فرض لكن محيط على
الاطلاق وما كان هو ابتداء الموضع المتقدم بعده بالجهة وان تعرف الشيء
الكان بالسطح الباطن لجسم ذي الكان فتعرف الشيء بغيره والا ان يكون
الجسم مسطح بالجسم محيط بعد الجسم وان قوله الاجسام يمنع المحيط على الاطلاق
غير محاط وربما يقدره ما هو محاط فان عني بقوله وهو محاط فقط لم يصح
قوله وربما لم يقسم انما فلا الموضع والموضع بالمعنى الذي يحيط الاطلاق لا
يكون الموضع لم يكن الموضع بالقياس الى الامور الداخلة التي الا ان يجعل المتقدم الاجسام

ما ار

والا ما اراه ما هو محاط بما ار
يحيط لم تخرج العشرة يجوز ان
يكون الجسم محاطا غير محيط
عن جوانبه م ره

المحيط وشرط فرضه ذلك شرط الاحاطة والقول الاول لا شك ان البرهان على الاول
ان تحدد الجسمين بحد واحد يحدد المحيط جهة وتمركزه فرض فيما فرض ذلك الحد الواحد جهة
وان كان محيطا وامّا انه يجب تحققه على الاطلاق فغير لازم فلا يحصل لزم كون المحيط مطلقا وان
لا يكون بل خاصا وايضا التقدير ان الفصل الخاص هو ان الحد يمتنع ان يكون الا خاصا
ولم يلزم منه ان لا يكون الحد الخاص ان لا يكون الا خاصا وان لا يكون الحد الواحد
قال الشيخ اما الحق فيه الشيخ ابو الحسين بن سينا ان الاجسام ان اشتركت في الحد الواحد
على تقدير ان يكون الحد الواحد وحدا وعلى تقدير ان يكون اثنين واحدا محيطا بالآخر
والقول المشكل ليس بان الحد واحد والمحاط بالآخر فيه انه محيط على الاطلاق او غير
فالصواب ان يقول الاولى تحديد الجهات الستة وهو حاصل في الكل الحد المحيط
بالآخر فلا يحتاج الى تحديد الجهات الستة بل يكفي الحد الواحد المحيط بالآخر
بكل من المحيط والمحاط فان احدهما من الآخر ورت بعلى انه لا يترد ليس الا بين الجسمين
فكان الحد محيطا على الاطلاق وان كان المحاط انه محيط عند دخول الحد وان كان
المحيط والمحاط فان ذلك الشيخ ما يشكل فيه ان الحد الجهة هو المحيط على الاطلاق او
غيره بل المشكل فيه ان الحد الاول هو المحيط بالاطلاق او غيره فيه انه فرض
تقييده بالاول فقول الامام ما يتعين هذا التقييد اصلا وفيه انه فرض ان
لم يحدد الجهة قبل تحقق المحاط الداخل فيه تحديد الجهة حتى لو كان اذا كان الجسمان
دورتا الجهة وفرضنا تحديد الجهات بالمحيط لكن المحاط ايضا يحدد به الجهات ولكن
فليس المراد بالحد الاول الا ما يحدد به الجهات بالدورات فمشكل ليس الا في ان
تحديد الجهات الحركات المستقيمة محيط او محاط على الاطلاق ثم ان الشيخ ادعى
الحد الاول هو الحق الاول ولم يقل هو الحق ثم فرض ان الحق ان الحد الاول

هو الحق الاول فقد اشار وذلك لان الحد الاول لو كان حاصلا لما احتاج فرض تحديد وهو ضعيف
غير لازم لان الحد وجود مقدم على وجوده وهو لا يتقدم على وجوده فيجب ان
قبله فلا يكون هو الحد الاول وفيه نظر لان الحد من تحديد الجهة لا تحديد الموضوع و
تحديد الموضوع لا يجب ان يكون تحديد الجهات المستقيمة وان كان يمتنع بجهة
الفوق يمتنع ان يكون ذو ذا فوق فيمتنع ان لو كان فيما ذو فوق يمتنع الاشارة
اليه وان الاشارة لا بد لها من جهة تعتمد فيها وتلك الجهة لا يكون الا جهة الفوق لانها
جهة التحت فيما فرض فيها جهة الفوق لا يكون جهة الفوق وان جهة التحت فاذا بعد
الاشارة منها لا يكون اليها جهة التحت بل اليها جهة الفوق قول الامام سبب الترديد
هو ان الذي يمكن ان يحصل فيه ما كان تحديد الجهات هو الشكل الاول ان يقول
لو قدر ما وجود من غير ان يحصل فيه حشوه سائر الافلاك فانه يحصل له وحده
القرب والبعد عنه فاذا كان وحده فذلك كافيا لم يكن الجزء ما يتميز عن ذلك الكل
الحد وان هو وهو ظاهر الفساد لانه لا يلزم من ان يكون الشكل الاول يذكر به الجهتين
على تقدير عدم ان لا يكون ثم حد ذاته على تقدير وجوده وما يتعلق الشرح من دخول
الى طرفه الحد بالعرض فيما ما هو فيه فغير مطابق فيه ذكر غير مستقيم فانه
فيما فرض تحديد الجهتين بالمحيط والمحاط وهما هو فرض تحديد الجهتين لا بالمحيط
ان يلزم كفاية المحيط في الجهتين ودخول المحاط في التحديد بالعرض ثم قال لكن الظاهر ان
تقول هذا الكلام انما يستقيم لو كان الشكل الاول معدا في الوجود على غيره من
الافلاك سابقا ان من حق الاجتماع على المعلول الواحد على ان يستقلان بالعلية
فاذا كانت احدهما اقدم من الاخرى وجب استناد المعلول اليه الاول فيستقل
من الظاهر ان الاراد من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين
مستقلتين معا على معلول واحد فانه يمتنع الاراد وان كان الجزء اذا كان يمكن ان
يكون كل منهما علة مستقلة بدل عن الآخر فيجب ان يكون الاول علة مستقلة

الجهات

لتحدد الجهات وتحصل فيه كيفية على قسمين أحدهما الجهات الأول وهي الأمور التي تقدم ذكرها
هذا الكلام إما إشارة إلى الوهم وهو أن تحدد الجهات أصل الأول وإما إشارة إلى
الحس فإن إشارة الحس لم يتوجه الخلل لأن الأصل الأول الذي يحدد الجهات
كان متحدا بالأرض وغير معلوم أن جهة القرب تحدد بالمحيط وجهة البعد بالمركز وإن
أيضا المدعى كان دليل على ظاهر كان معارضة غير تامة وإما إن كان استناد التحدد
إلى الفلك الأول الكون والفساد وهو قوله إن الأمر أو حد مقدم المحيط هذا الجواب على الأول
وتقريره أن المحيط وإن لم يعد على الحافظ في الجهة والأنفس جواز أن يكون إلى الأبعد
تحديد موضعه فيكون مقدما على الحس حيث تحديد الموضع وحينئذ لا يبقى الحس شرطا في هذا
البحث حيث يحدد في رتبة الابتداء وإما الجواب عن الثاني فمنقوض بالجهات
وتخصيص الأمر التخصيص الأبعد أن يعتقد أن يكون تحدد جهة الهواء مقدم الأرض
وتحدد الهواء من أن يطلب مقدم الفلك أو مقدم الأرض والأول باطل
لكن بالعرض موضعه وإن فتعين أن يكون مقدم الأرض تحدد الجهة الهواء والأول باطل
وأما النص المتضمن أنه لا يلزم أن الأرض إذا كانت ظاهرة تكون فلك القمر بل يجوز
يكون مقدم فلك القمر تحدد الجهة مغايرة فإن الجواب لم يكن تحدد ظاهرا الطبيعي لكن لا يلزم
من تحديد الجهات تحديد الجهة ثم إن الدليل على امتناع كون فلك القمر ذا الجهات
موجود على الأصل الموجود في أن الجرم مستقيم الجهة وإن الجهات تتباين بالطبع
إذا فرضنا متحركا يجاوز على محيط الأرض لم يكن متحركا من جهة الفوق بل من جهة الفوق
فلك القمر لا يكون تحدد الجهة الفوق فإن قلت إن الأرض خفيف مطلق وقد قلتم أن الخفيف
المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق مقدم فلك القمر
أجاب بأن المراد به قيل إنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام بل فوق سائر العناصر
وإنما كان هذا الكلام على جهة الفوق قيل إنه يطلب جهة الفوق على سبيل
الاستحباب ولكن نقول ما ذكره معارض بما ذكرنا متحركا يجاوز على الفلك الأعظم

الابتداء

النقض

الهواء

فرضنا

مطالب

فإنا نجد

ذلك الجزء بأنه يتحرك بطبعه فوق فلو استحق هذا الفوق لجرم الشمس وهو النقض
الشمس ذلك الفوق لعود الكلام والاستدلال بأنه لا يتحرك بالطبع وإن كانت تدعي بأن هذا الدليل
أنه قد أجاب بأن يكون كلامه من هذا القول أن الجزء الأول متقدم على ما دونه في الأبعاد
والوجود لكن هذا يقتضي أن الكل إذا جزم أول الشيء لا تعد الوسائط وفرض بالتقدم
تحديد الكل وإن كان المراد تقدمه في الطبع متقدما بالزمان والذات بالعلية وإن لم يكن تحدد الجهات
سائر الأجسام لم يكن ابتداء بالجزء فقد تقدم أيضا بالشرف أو الرتبة وهو يرجع إلى ما ذكره الشيخ
من قلة الوسائط إذا لم يعتبر الأنكر إذا لم تلت عن الجسم الكبير وهو كل الجسم في الوجود
سائر الأجسام لكن قوله لم يكن بالطبع نظر إذا كان تحدد الجهات سائر الأجسام
متقدما بالطبع ولا يلزم من انتفاء التقدم انتفاء التقدم جواز أن يكون تقدمه بالطبع من الجهة
أخرى فإن تحديد الجهة الكل فيلزم من انتفاء التحدد انتفاء سائر الأجسام من
جميع الجهات ممكنة بدون الكل لا يتقدم بالطبع على تحديد الجهات فنفي هذا الاستحقاق
وأيضا الجهات المعتبرة هي الجهات الأرضية المستقيمة وليس جميع الأجسام الجهات مستقيمة
فلا يكون الفلك الأول تحدد الجهات سائر الأجسام فلم يتم الظن على الكل دون غيره
ويكون متشابه النسبة وضع ما يفرض الأجزاء لكون مستدير وذلك لأنه قد ثبت
أن الجسم واحد الجهة القرب بسطه والبعد بمركزه فيكون بالضرورة نقطة يكون
لكنه أجزاء المفروض في الهواء متشابهة بحيث لا يكون بعضها أقرب إليها وبعضها أبعد
منها ولم يكن لكل النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير إلا ذلك هذا
بيانه من غيره وأما الشك فلما اشتمل كلام الشيخ على أمرين أحدهما أن الجزء المحدد
مفروض والآخر أنه مستدير أراد بيانه على التفصيل أما الأمر الأول فنقول
المحدد الأول لا يجوز أن يكون مشتملا على أجزاء بالفعل سواء كانت مختلفة
متشابهة لأنها إذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها مختصا بذات بعينه
أن جميع الداخل فيه فكل من تلك الأجزاء الحقيقية بجميع الأجسام الداخلة

قوله

عدم

يتحرك

على الكل فيما

يتقدم

جهة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

لا هو المبدأ الحركة

قوله بالذات لما لوحق فمتعلق الحركة بالذات ما قد اعتبرنا التعريف اعني ان الحركة هو ما يكون فيه
بالذات يكون المتعلق بالحركة بالذات لا يكون تسخير قاسر ويكون لما يتعلق بالحركة
يكون حركته بالذات لا عن عارض وبالقيد الاخير احترز عن طبيعة المتحركة فانها مبدأ
حركة الحجر ولكن ليس بحركة بالذات بل بالتسخير الاخر حركت بالذات ولكن ليس بطبيعة
وكذا اقول ان بالعرض يكون المتعلق بالحركة حتى لا يكون حركته بالعرض وان يتعلق بالحركة
يكون حركته بالعرض وان يتعلق بالحركة حتى لا يكون حركته بالعرض وان يتعلق بالحركة
الاخر احترازا عن مبدأ الحركة الوضعية الطبيعية الخاصة بالاجسام فانها وان كانت مبدأ الحركة
الا انها ليست حركة لان هذه الحيثية الا بالعرض اي ليس بطبيعة في هذه الحيثية
حيثية انها طبيعة جسم او خاص بالجسم وانه يتحرك بالعرض بطبيعة مبدأ الحركة الوضعية
لكن لا يحصل عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة في التقييد بالذات بالاضافة الى الاخر
وانما يحصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فان مبدأ الحركة والسكون مبدأ الحركة والسكون
اما بتوسط شيء او لا بتوسط لكن كان بتوسط بعض الاجزاء يكون بتوسط
العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون ذلك المبدأ في الجسم المتحرك او في
والمحل كالمبدأ النفس ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ الحركة
او السكون فان لم يكن بطبيعة المتحرك فان مبدأ الحركة الصورة كما لا بالذات بل بتسخير
القاسر فاما ان يكون مبدأ الحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض
الصنم فان كان فان مبدأ الحركة هي المحل مبدأ الحركة بالعرض فهو ليس بطبيعة في هذه
الحيثية وان اريد التعريف باعتبار الحركة فيقال مبدأ الحركة الجسم اما ان يكون مبدأ الحركة الذاتية
او لا او مبدأ الحركة الوضعية او لا فالاخير خارج عن هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة
لا ما يقيد ان مبدأ الحركة بالعرض او مبدأ الحركة بالفعل باعتبار الحركة الذاتية الاخرى
وان شئت ان كل جسم يتحرك ذاتيا بالعرض او سكونا فالطبيعة هي مبدأ الحركة وربما
يقيد التعريف بوحدة الخ وعدم الارادة لخروج النفس فان قلت من ان القيد الاول

حيث و

الذي و

لم يكن بطبيعة وان كان مبدأ
للحركة بالذات اي لا بحسب
تسخير القاسر

اخرج النفس

اخرج النفس عن كيانه القيد الاخير فيخرج بها فقول الحركات المنسوبة الى النفس الانسانية
بالحركات الاختيارية الحركات الارادية غير ذاتية وانما الحركات التي الى الكمال او الى
في الكيف كالتحرك الناشئ من الالوان والنفس في الفعل الحركات الانتقالية بواسطة قوة
الاجسام فهي حركات الاعضاء الى خلاف ما يقتضي طبيعة الجسم كما في الصعود والهبوط
الاعضاء التي هي مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة لكن كان حركتها الكائنة بواسطة
الطبيعة كانت حركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان الكل ما في الواسطة والمبدأ ان
يتوافقا في الحركة اما الحركات النفس الحركات الكيفية والكمية بواسطة الطبيعة
فان النفس مقتضى الطبائع فيها الحركة الى الاقتضاء لتلك الحركة الكيفية والكمية
لا مخالفة بين الطبائع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاولية يخرج الحركات
الحركات الكمية والكيفية لا بالقياس الى الحركات الانتقالية فاذا قيد التعريف
خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك لان الحركة الحركة بالذات لا بالعرض اما
على نوع واحد او لا على النوعين فاما ارادية او لا فالحركات منحصرة في ستة
وهذه الحركات الارادية الغير الوضعية فهي اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه
احدها ان الحركة لا يكون غير قاسرة فهي الحركة المنسوبة عنها والحصر انما يظهر بان في
الحركة اما غير وضعية ان كانت حاصلة في وصف الحقيقة او وضعية ان لم تكن حاصلة
بل في اجزائه وغير الوضعية اما وضعية الحركة الى الحركة او غير الارادية الا الحركة
والارادية الارادية وهي اما البسيطة ان كانت في واحد واما مركبة الى نوع واحد والبسيطة
اما الارادية وهي الفلكية او غير ارادية وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها
القوة الحيوانية او لا تكون والثانية الحركة الاختيارية والاولى اما ان يكون مصدرها
الحركة الارادية الحيوانية او لا وهي التسخيرية وحركة النفس وانما لو كان مبدأ الحركة
الى نوع واحد من غير ارادة وهي النفس الحيوانية وهي الارادة النفس الحيوانية لكان
الكل حيوانا فعلى هذا الحركة من غير ارادة النفس الفلكية فرجعت بعينها الاولية

لا هو

الحيوانية

هو

وتشبيهاً

غيره

لقوله الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف

لا يكون له طبيعة واحدة

الشيخ لم يحتج الى فرض الشرط كذا سمعنا من بعض المتقدمين من الفضلاء على الكتاب والمحاكم الامام
غير المفهوم بل الشيخ اورد قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشياء غير مختلفة على ان يكون الفرض لا
على قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها
الا شيء غير مختلف وهذا التقرير لا يستلزم الا ان الفعل الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة
لا يكون مختلفا وذلك ان كل فعل الجسم البسيط غير مختلف غير لازم لجواز ان يكون للجسم البسيط
قوة حيوانية كما ان له طبيعة واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن تلك الجسم بعضها
مختلفة وبعضها الطبيعة وبعضها يختلف وهي افعال القوة الحيوانية فلا يلزم من
لا يقتضي الجسم البسيط الا اشياء غير مختلفة فعلى هذا قول الشيخ هذا يتضح لقول ان اراد
انه يتجه اما من غير تعيين فقد بان بطلانه لان عين المقدمة الثانية بقوله لكل ما له
طبيعة واحدة لا يقتضي الا اشياء غير مختلفة فيه نعم وانما يصدق ولم يكن مع تلك الطبيعة
المختلفة قوة حيوانية وكذلك المنع على قوله لكل ما يصدر عنه اشياء مختلفة لا يكون له
طبيعة واحدة وهذا النتيجة الكثيرة التي لا يستلزم ما له طبيعة واحدة يصدر عنه اشياء
مختلفة وكلام الامام لم يخرج عما ذكره المحقق لا يقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة
قوة اخرى كما لهم لكان فيه تركيب فيه وطبايع فلا يكون بسيطا لانا نقول ليس
المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع مختلفة
حتى لو قدر ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة تقتضي يبوستها وان
تقتضي خفتها لم يجز ان يكون بسيطا وهذا ظاهر من تعريف الطبايع
ان لا يكون له اجزاء مختلفة الطبيعة كما صرح به المحقق وقد يخلص عن هذا الاشكال الا بالقول
عموم الافعال الذي يتبع هذه الطبيعة على ما مر يريد بيان ان الجسم الذي هو موضوع
وشكل طبيعتين عاما فهو ان الجسم اذا خلي وطبعه فهو يحصل في مكان معين وفي شكل
معين وهذه العارض لا بد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي
شكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تعرض موضوع معينة بل تقع في الامكنة بحسب التفرق

وما له قوة حيوانية لا يكون

فان الجزء

فان الجزء الهواء ربما يكون في مكان الهواء وربما يقع في آخر وايضا بان المراد الجسم البسيط
الكلي لان اجزاء البسيط ان الجسم البسيط الكلي يقتضي موضوعا معينا وشكلا معينا والمراد
بقوله المراد به البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب الكلي وايضا بعد هذا ان الشيخ
بان اجزاء العنصر اذا انفصلت عن الاصل في مكان الطبيعي فيه نظر لان اجزاء البسيط
اذا خلي وطبعه فلا يكون معينا كما ان كل البسيط كذلك فكيف صار هذا البسيط وذلك ليس
بطبيعي ولعل تعليل اجزاء البسيط لو خلي وطبعه لا تصل بالكلي بل يبقى جزءا فاذا دام جزءا
موجودا فهو لم يكن وطبعه لكن الاجزاء تحتاج الى تخصيص الجسم البسيط بالكلي ثم التقسيم
بالمركبات او المقدمة من المركب من اجزاء من كان الغالب في الاجزاء اخرى ان البسيط
الذي يحتاج تلك الاجزاء على الكيفية فان كان المراد به البسيط والمركب كما في قوله
الشكل مشتبه لان الشكل ليس مشتبها فان جميع الاجسام المركبة والبسيط فقوله اعتبار
الاصل الذي لا يتبين بل يتبين الاجسام بل يتبين البسيط فالمراد ان الشيخ اورد هذا
احدهما اختلاف البسيط والآخر مشابه فهما لا يتبين هذا العموم الحكم بالموضوع والشكل وقوله
والشرط بل على انه شرط زيد وليس كذلك فان زيدا الارض ناشر عرب لم يكن على قبل
فهو عطف تفسيري وجعل الامام التفسير كلمة واورد المعنى وقال انما لو صدر الموضوع
اذ ليس لكل جسم موضوع بل كل جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له
وجب ان يحصل له موضع معين اعني لا بد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو كان هناك جسم آخر
كان نسبته الى الآخر بالقرب والبعد منه لا جرم يشغل معين اذ لا بد ان يكون له قدر
واحد كالكرة او حدود كثيرة كالمكعب وقد اشار المراد بالموضوع على تقدير ان يكون الاشارة
المقول الا المقول كما على الامام عليه لا لغرض التفسير بالتعريف بحسب الموضوع الا ان ذكر
الشكل بغير ذكر الموضع لان الشكل مشتبه الحدود والموضع ذلك الموضع عليه الا لزم
فهو عارض في الموضع بعد الموضع واقول الامام اورد على الموضع في المقول الا انه عرفه بامر
الموضع المقدر لا الموضع الحقيقي والشكل ان الموضع المقدر لا يكون له الا وجود في فرض

العلة ثم عين عن ذكر المعلول

مكان الجواب

الشكل

استحالة ترك فان جميع صور الانواع من الكواكب باقية وحصل فيه صورة اخرى نوعية مساوية
لها او اعلى لعقل فيكون في كل عنصر صورتان نوعيتان والا لزم ان لو كان في الفلك
صورتين كان غير بسيط وطبايع فلا يكون بسيطا ويرد ايضا ان يجوز ان يكون
يكون في الجسم قوة وفعل ان آخر قوة اخرى بحيث اذا كان الجسم كما هو الجزئي كان غير بسيط وبحيث
قوتين وهما تعلق بالكل بحيث لو لم يستند فيه الحكم من ان الاقوة فيه ايضا
فلا يكون كل الفلك مركب قوة والا لزم ان الجواب عن النقض الاول ان يكون بحيث لا يرد
على اصل الاصل وهو ليس كذلك فانه اذا وجد في الفلك ان يحصل به صورة فلا يرد
الاشكال فحينئذ لم لا يجوز ان يكون البسيط بحيث يكون صورة بحيث اذا وجد فيه لا يلزم
يكون اشكال مستند ويرد ايضا ان كل صورة تعرض لجسم البسيط قوة وفيه قوة
بسيطة واحدة فلا يختلف ان يعرض النقض الاول الاشكال المستند ويرد ايضا ان الصورة
تعلق بجزء الفلك وهو عنصر ساذج فيه جزء الفلك فيكون الكل بسيطا واختلاف افراد
من نوع الفلك لان صورة الجزء والجزء النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما في كلام
بقوله تعالى الصورة الا ان يلزم تعدد افراد نوعها وقد قرر ايضا بوجه يندفع
ويستخفه فان قلت هذا السؤال لا يرد في الكلام لان ذا نوعية الجزء يجوز صورة الفلك
فيه صورة اخرى فيتحقق تمايز نوعية بين الصورتين لا تحقق مفهوم الكلي عن الكلي ان لم
يتوقف على التعدد بشكل والموضوع المتحقق ان الكلي وقف كما ان الجزء الذي في الطبيعة
للفلك فلا يكون الفعل بل جاء وهو لا يشك ان الفلك الكلي فان لم يكن الجزء من نوعه
في الكلي والتعدد وهو بسيط بحيث بالذات فيه وجه آخر ان يكون الجزء من نوعه
التحقق اذا لا فرق ليس من جانب الكلي فان لم يكن فيه خلف فيه بسبب الفعل الكلي
لا يكون الاختلاف فعلها الاشكال ويندفع هذا بان يكون الفرق بين الكلي والنوعية
في جانب الفلك دون جانب في الكلي طبيعة الفلك في ذاته فعل تحت انها والعلة
انما غير هذا التوجيه الى فعل الاشكال لان الفعل المتنازع ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل

الاجمالي

اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد واختلاف النفس وغير الفلك لا يخرج فعل الطبيعة
ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا استحال الشيء على السطح والخط والطريقة ان التعين
بالقوة والصورة فان الكلية طبيعية الاشكال الاعتقاد عندهم ان يكون البسيط
فان كانت بسيطة فيما لم كان بسيطا يلزم ان يكون شيء الجزء الكرة واحدة وان كان مركبا
كان الجزء الكرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون مركب القوى مختلفة
فيكون الجزء الكرات بعدد القوى كرات واما ان يكون مركبا واحدا فان لم يكن البعض بعد البعض
من اقتضاء الاستدارة كان الجزء الكرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون
الجسم ما يجوز ان يكون الجزء الكرات بسائط لا لزم ان القوة والصورة اذا كانت بسيطة وفيها
يلزم ان يكون الجزء الكرات واما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فيها واحدة
وواحدة وكذلك لا لزم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الجزء الكرات واما يكون
كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فيها واحدة واحدة وواحدة واحدة وذلك ممنوع
يريد اثبات الميل وهو الذي سبق المتكلمين اعتقادا الاعتبار الميل واما الفرق
وهو المختار وهو السفلي هو النقل وحركة الجسم اما بحركة الجسم تتوسط حيث اذا كان الطبيعي
حيث يحرك اولا الميل الى الحركة ثم يصير عنها الحركة وهو السفلي ان يحرك على النقيض
فيحركه فاما بالقسر ان الارض يحرك بحركة بالسبب اضافة الحركة الى الجسم
الجسم يختلف بالشدة والضعف والطبيعة يختلف بها وفي لا يكون اختلاف الحركة الطبيعية
بالادارة بل بتوسط يقبل الشدة والضعف فيها مقدار ثم اما الى الحركة يقبل الشدة
الضعف فلان الحركة انما يقع في زمان لكن في تقدير وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع وفي زمان
اكثر فيكون ابطأ فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطء والسرعة والبطء يقبل الشدة والضعف لان
اي صيغة في السرعة توقف تقدير وجود آخر اسرع من وجود آخر ابطأ منه وقوله هو سفلي
معناه ان الحركة الذي هو السفلي هو البطء واما اختيار ذلك الحركة سرعة بالاختيار
حركة وبطيئة بالقسر لان الحركة الارض والحجر في بان الحركة الذي هو سرعة وبطء اضافة

من الكيفيات

لوقته

[illegible]

فيه ميل

بذلك موضوع الطبيعي لكان مركز ثقل منطبقاً على مركز العالم وقد مر جوابه الشبهة الثالثة
المكان الطبيعي لكل شيء ليس بعدم بل هو شيء وهو الفلك الذي هو الهواء المتصل بالفلك
الهواء الجسم بطبعه مركز ثقله على مركز العالم ومركز العالم والمنوا والمنوا الذي هو الفلك
الجسم حيث جاذبه ولا يمكن ان يبقى الارض المنفصل عنه ليس بشيء فالماء والهواء الجسم
حيث يكون مكانه جزء مكان الكل فكل ذلك اذا كان الكل متحركاً وكانت الحركة بالميل الطبيعي
فقد الامام قال هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان الطبيعي
الحركة العقرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي بالطبع لا الحركة الارادية الميل الطبيعي
قوة الشيء يوجد بها ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يقبل ميلاً ما بالطبع
على الخوض في بيان الاشكال الرابعة البحث الاول كل حركة فلها زمان
الزمان
متحد من السرعة والبطء وكل حركتين متفقتين في واحد من هذه الثلاثة فلهما زمان
واحد اختلفتا في الامر الثاني واختلفتا على التناسب يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثاني كالنسبة
بين المختلفين في الامر الاول كانت الحركتان في جسم واحد او في جسمين فقوله اذا اتفق كل
واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف
الباقيين تناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فعرف
الغائب وابن متعلق فقد في قوله فقد يعرف المحقق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان
متعلق
ذلك ان الحركتين اذا اتفقتا في واحد من تلك الاشياء واختلفتا في الباقيين او يكون المتفقتين
في الزمان دون الباقيين فان اتفقتا في السرعة والبطء واختلفتا في الباقيين كان لاحدى
الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل والاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة القصيرة الى
المسافة الطويلة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول
كانت مسافتها اطول وكلما كانت اقصر كانت مسافتها اقصر وان اتفقتا في المسافة واختلفتا في
الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر
وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فنسبة الزمان باذا السرعة وطوله بان البطء نسبة الحركة السريعة

الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة هي اتحاد المقدارين
الذي نسبتهما الى الحركة كم بالعرض اما كيف كنسبة زمان الحركة الى زمان الحركة
الحركتين فكيف اما اتفقتا في الحركتين فلان الحركتين في الكمية فنسبتهما اما تكون كنسبة الزمان
كمن كنسبة الحركة السريعة من الزمان القصير كنسبة الحركة البطيئة الى الزمان الطويل فنسبة الحركة السريعة
الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقتا في الزمان واختلفتا في الباقيين
فلحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لان زمان الحركة كلما كان
الحركة اسرع كانت المسافة اطول فتكون وكلما كانت الحركة ابطأ كانت المسافة اقصر فنسبة المسافة
الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر من هذا ان
طول المسافة وقصر الزمان بان السرعة وقصر المسافة وطول الزمان بان البطء وقد ظهر
ذلك ان الاشياء الاربعة ان يكون واحداً او متعدداً وان اتحدت الوحدة لان اتحاد الزمان
اما اذا كانت الحركتان من جسمين لان الحركة لا تتعلق الزمان واما مختلفتين في السرعة
والبطء فاما ان تتفق في السرعة والبطء فيه موجودة واما
وجود الاستبدال شيئاً من الاخر بيع ما يستدعي الزمان اما الحركة فيه في السرعة والبطء
وجهين اما الاول فلانه ذكر عن ان الشيء شيئاً بنفسه لان كل شيء يعرض لنفسه
غير احد المتقيضين اي تقيضين كان فهو موجود في غيره غير موجود في كل شيء يعرض فهو لازم لا يكون
وحده موجوداً بدون الزمان وما ان وجود الاستبدال شيئاً فلا بد ان يكون لا بد المختص
لان ذلك دخل في تقضي الشيء وما ما فان اراد بالاراد والمراد لا بشرط شيء فلا
غير موجودة وان اراد المراد بشرط الشيء فهو ايضاً موجودة لكن لا يلزم ان يكون السرعة والبطء
ليست بموجودة
وجود الزمان الحركة وتحقق التقضي بان ليس المتقابلين للسرعة والبطء
بل ان الحركة
وتحقق في تقضي الزمان على ان الحركة لا تتعلق الزمان الا اذا وصف السرعة والبطء لانه
قال الحركة لا يتعلق الزمان الا اذا وجدت سريعة او بطيئة ولا نوجد في الحركة الا اذا كانت
سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تقرير البرهان الذي الف اختلاف السرعة و

البطئ في الحركات الخفيفة يكون في الثقيل والزيادة عن ان الثقيل يتحرك حركة سريعة
بحسب حيث يصل الى الحركة السريعة وان الخفيف حركته البطيئة بحسب حيث يصل الى الحركة
كانت طبيعية او قسرية فالخفيف في الحركات السريعة والبطيئة اليس الطبيعي ان تكون
الحاد الا من الحركة السريعة وعن على انه الاحوال من الان الحاد في حركة بطيئة والحركة
قلت سيقول من الخفيف الحاد ان الطبيعي يشعر بالسبب المشهور عنها بما فيه فقال ان المراد
وشعور الموجب فقال الحركة ان الثقيل يختلف بحركته طريق الحاد بالاضافة فقد
الحجر الحاد الذي لا يتحرك الا اسفل في متصور ان يختلف اقتضاء الحاد فانه يكون الخفيف السريع
في الحركات الطبيعية والقسرية من المعاوق لان الطبيعي الذي يسير لا يقتضيان بالحاد الا
الحصول في المكان الطبيعي او القسري لكن لا كان خارجا من الحصول فيه لا يكون الا بالحركة
فهما يقتضيان الحركة ان اقتضاء الحصول يستلزم الحركة الطبيعية والقسرية فلو حاوقه
لكانت الحركة وقت الزمان لو لكن الخفيف يتحرك بالسرعة والبطئ الحركة كما كان المعاوق
قسريا او اختياريا وهو خارج الحاد والمعاوق الداخلي الذي يوجد في الحركة الطبيعية فلا يكون الا
بالاختلاف في الحركة الطبيعية فالمعاوق الداخلي يتبدل باختلاف الحاد والمعاوق الخارجي
ويستدل على المعاوق الداخلي باختلاف الحركة القسرية الجسم الواحد بالاشارة الى تقوم الحركة
الاستدلال ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة فلو توجد سريعة وبطيئة
الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطئ بحسب اختلاف المعاوق كانت المعاوقة
القسرية بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء البطئ لكن تكون نسبة المعاوقة القليلة
المعاوقة الكثيرة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى
القليلة نسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
نسبة المسافة الى المسافة وعلى الثاني اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة
والكثرة بازاء القلة فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة
الى المسافة القصيرة لانه لو لم تكن نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة

الحركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة وذهب الى الزمان يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطئ
فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة اما اولا
فلانه لم يكن نسبة وزمانا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الحركة
البطيئة الى الحركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة نسبة المسافة القصيرة
الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة على ما قلت نسبة
الزمان الى الزمان في القلة والكثرة وفي المتساوي تكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
ولو لم يكن المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطئ لكن نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه
ست مقدمات فرعية والبحث في مقدمتي المسافة فنقول ان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف
كيف يكون نسبة المسافة الطويلة الى نسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت النصف يكون نسبة المسافة القصيرة
وتبين الفضل من سعة بقبول النسبة بالحكم وهو كانه اذا قرن والصدر عقوبة وهو حين
مختلفين بالنصف الفضل لكن ان الحجر العظيم بكثرة المعاوقة يحتاج بقطع مسافة قصيرة والحجر
الصغير بقلة المعاوقة فيقطع مسافة طويلة نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة كنسبة
الطويلة الى المسافة القصيرة فحين ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت
المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا اذا كانت نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فلو كان الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا
وقد لا يتوقف القطع على احدى مقدمتي الوسط وكان في المقدمة الثانية فيها وهما
اذا ثبت ذلك فلنشرع في جملة مقدمتي الكتاب تسلك اثبات الدعوى طريقة طريق التمام

بالنصف

فان كانت

بالنسبة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

البرهان الاول انه كما في تقوية مسافة واحدة زمانا فالاخذ وقوة على نسبة تحت مسافة
الاول ٢ الطول من المسافة الاولى على نسبة الزمانين المشتملين على ادراك احدهما ان الجسم الذي يقطع مسافة
ورابع ٢ الطول وهو بالبداهة الاخر ان نسبة المسافة الاولى الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين
وهو بالبرهان وانما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيلزم انه لا يمكن ان يكون اول من القصيرة بين وجه
تعلق الجسم بها الا الاول فهو انه يمكن منع الحاجة الى ان نسبة المعلولات الكثيرة الى المعلول الواحد
نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فكيف نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة التي هي المسافة
الكثيرة الى المعلولات الاولى لان هذه النسبة تحقق لكن النسبة والمعلولات الكثيرة والفضلة
مبنيا على الميل القوي والضعيف فكيف نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة الى الميل
القوي الى الميل الضعيف فلما وجه تعلق الجسم بالقصيرة هو انه لما فرض انه اقوى
على نسبة الزمانين فربما يمنع امكان ذلك لتوقف كون ان نسبة الزمانين لنسبة الميل
كان ضعيفا كان مسافة الطول ان نسبة المسافتين كنسبة الميل فلما مرت ضعف
الميل الاول بمقدار ما عدد في درجات الضعف ما يضعف مسافة الطول الاول على نسبة الزمانين
قطعا وقد عرفت ان التحقيق بالنسبة الى المسافة القصيرة اذا كانت النسبة مثلا
لا يكون نسبة الميل القوي بالضعيف الا اذا وقع تمام البرهان الرابع لانه اذا قطع
ذو الميل القوي مسافتين ذراعا وفي الضعيف الميل يزيد المسافة قدر ما يكون الزيادة
بقدر ذراعين يكون الزيادة وضعف الميل فيكون نسبة مسافة ضعف الميل الى المسافة الاولى
على نسبة الزمانين وانما ضرب الوهن الذي في الطريق الاول الى الرابع الوهن صحيحا مادة من
بالجملة ولما ذكره في الكتاب وفصل الامام عنه حتى اورد الاعتراض الى عدد وضمان
وهو ان ضعف الميل لو فرض اكثر من زمان قوي الميل كان القطع مسافة اطول
التي عدها الى عدها بالنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة نسبة الميل الضعيف الى الميل
القوي فلو فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي كنسبة الزمان القصير الى الزمان

الطويل لا يمكن

الطويل لكانت نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
فلا يتحقق ان نوع الميلين على نسبة الزمانين فرض مجموع الحركة المذكورة
بسبب الزمان وهو وقوع الاكثر في زمان اكثر من عدد وجنبها خاصة مخالفة فيكون مشكوكا
اشارة الى التذكير ان الذي ذكره في الخط الاول من حصل المقادير بغير نهاية
فلا فائدة واعترض الفاضل الشيخ الامام ان الحكم بان نسبة الميل الى الاكثر
القصيرة بل مبدأ ميل كانت الاكثر مع الاقل كما لا يصح بناء على ان الزمان الاكثر
واعترض بعد ذلك وشيخ استاذ ان ذو انما يكون ممكنا لو كان الميل الضعيف الذي نسبته الميل
القوي وهو ممكن ان يكون في مراتب الضعف بحيث يكون ازيد من مجموع الاكثر مع الاقل كما لا
وذلك كان قدرات الماء اذا اتصلت وكثرت ساقت الى قعر الجرة ولا تاثير الا القطرة من
الماء في القعر وكذلك الحجر الصغير جدا فيه وليس الصغير من ان كان قوة مؤثرة فقد حصل القوة
بهذا الجسم بعد ان ينضم بالنقص فاذا حصل القوة الصغير من ان كان قوة مؤثرة فقد حصل القوة
ان لم يكن قوة مؤثرة فما وجه حصول القوة من الاجزاء الصغيرة الى ان تدرك الجسم كذلك فيجوز
تحقق قوة ان لم تحصل القوة المؤثرة لم يكن الجسم الكبير قوة مؤثرة فيجوز تحقق قوة
وان حصلت القوة المؤثرة القسمة الى الحل تخرج بعود الكلام فلزم ان يكون
حصول كل جزء من اجزاء الجسم تلك القوة انما يكون بالمؤثرة لا بالمؤثرة
ان الفصل في تاثير الجزء الصغير في الصغير احدا لا يجيء القوة مؤثرة
الميل المؤثر على ان نسبة تزايد وتقدير الزمان الاول والاقل ان وضع جزء ما يوجد
اشعر بحيث ويرد ذلك السؤال الى اخر الكلام المذكور والجذرة مع الوهن
كان القوة المؤثرة اذا صدر عن مجاورة تلك القوة اسبابا لوضع جزء الكلام
الموضوع من منتهى الخط الى اخر السؤال الى الاول والاخير ضم مبتدأ الميل
ما كانت الطبيعة وبذلك الملكية وعلى الجملة الزمان الاول والاخير فالمراد منه احدهما لكن
قال لو توقف حركة الكبيرة على ميل غاية ذلك الميل لزم ان يكون الصورة الكبيرة

ان قلت قد زال من الطريق الاول وهو حجة لما مر وما مقول سند كر منه بعد هم

لا يمكن

بعود دار

واما قوله

بالاستدارة

علم انه متوقف على الاستدارة بالفعل لان مبدأ الميل المستدير مقتضى الحركة المستديرة فيكون العائق
لحركة المستديرة امرا موجودا والعائق عنها معدوم لان العائق اما ان يكون خارجا كما في قطبي الرحى
معدوم وان كان العائق الطبيعي فلا يخلو اما ان يكون جسما او ما يجري مجرى الجسم والاول باطل
لان العائق الجسماني اما ان يكون ساكنا او متحركا والساكن لا يعوق الحركة الا بمماسته الساكن المتحرك عن مفارقته
واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته مستديرة وهو معدوم او حركته مستقيمة وهو ظاهر او حركته مستقيمة وحركته
وان يعوق الحركة لو كانت حركته مستديرة او حركته وهما كما لو كان مبدأ الحركة واحدا فقد ثبت ان العائق
عن الحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضى الحركة مع عدم وجود العائق وجبت الحركة فيثبت
القطع بكون الحركة متحققا بالاستدارة بحكم ما سمعت هذا الموضع وفيه من النظر ما لا يخفى
اما اولا فلان وجود مبدأ الميل مع عدم العائق وجوده الحركة لا يوجب كونها مستديرة بل الشرط عدم
الحركة المستقيمة والى هذا اشار الشارح العلامة واما ثانيا فلان الامام فصل هذا الفصل على طريقة الكاتبي
الاول في التحقيق الحركة المستديرة لا تحدث وتحقيق كلامه في بيانه ان بعض اجزاء المفروض
حاذى البعض الاخر وانه لو كان الحركة اولى بتلك الجهة من سائر الجهات لامتنع ان يكون
حصولها في سائر الاجزاء وان لم يكن حصولها في سائر الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن الحركة
الحركة المستديرة وانه عين المقول اورد حجة تنفي كون مبدأ الميل لا يستلزم الحركة المستديرة وذلك لان
الشيخ لم يتعرض في ان الحركة لا تتحقق على الحركة الا على الاستدارة وان جاز ان يكون
الزوال كون انه الوجه لكن لما صح امكانه لكان في مبدأ الميل لا يستلزم بل يصدر عنه ان لا
يتوقف على امكان امكان نزول الوضع الامكان حصول ذلك الوضع لا يوجد الا الوضع
كلام الشيخ لم يتوقف الا على الامكان الاول فلا مطابقة فيه فان قيل ان الوضع
يجب ان يكون حركته وحصول الوضع لا يجوز الا بتدريج يكون الحركة فانا نقول في الطلاق
وضعه ما يمنع حركته بالاستدارة يجوز ان يكون الوضع قبل وضعه اما ان يكون
بالحركة او بالحركة الحركة يجوز الا ان يكون مبدأ الميل مستلزما لحركة بالاستدارة
بالطبع لا مطلقا وكيف يجوز تبدل وضع الجزء الحد وجواز حركته اطرا الا ان يقال
وانتفاء وجود الميل فيه لما ثبت ان ما لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل
على ان قبول الحركة مطلقا كاف في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالدليل ودل على
انه مراد الفصل ما قرره الشيخ في الفصل من ان الاستدلال على وجود الميل على الحركة
بالاستدارة وذلك لان الميل قوة الحركة والعائق عائق عن قبول الحركة لانه بسيط وحركة وجود
القوة الحركة بها عائق وجب الحركة ولا يستلزم انه لا ميل الا على عدم العائق الطبيعي
فلزم الا ما ذكره الشارح وعن هذا ذكر بيان المطلوب الاول بان الامكان الخاص لا يتحقق
الذي هو الاستعداد الذاتي ولا يحصل الا عند حصول جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع
فان اريد بقوله الامكان يصح على الحركة المستديرة الاحتمال الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه
وجود مبدأ الميل فيه فان الامكان اعم من الاستعداد الذاتي والقطعي المستلزم وجود الحركة وان اريد
الامكان الاستعدادي الذي يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير فان كان العلم بان فيه
مبدأ ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي لزم الدور وفيه نظر لان العلم بان فيه مستعد
للحركة المستديرة لا يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل لان الاستعداد يرجع الى الذاتي لا
الذاتي على وجود مبدأ الميل فيه فان علته لحركته كما انه لا يعلم من اجزاء السؤال بهذه المقدمة
يكون الشيء لو اريد بقوله الحركة الاستعداد الذاتي فهو ممنوع وسيجيء ما يلزم من المقدمات المذكورة
في الدلالة واما قوله ورد اعتراضات اخر في الذي في الحكم المكرر اعتراضه على قول الامام
لما ثبت بعد في الجملة يرجع على كل منهما ما يرجع على الاخر وسيجيء ان شاء الله تعالى وما سيجيء
الجملة الا انه يحتمل ان يكون تخصيص احدى الشرطين كذلك وتخصيص الاخر بالنفي عجزه وقصر
مثل هذا في الخطأ الاول والذي يحتمل بالاصول المذكورة عن اثبات قبول الحركة ثبت وجود الميل
في الفلك ويحتمل ان يكون نفيا على الاستدارة بان قبول الحركة المستديرة لا يدل الا على ميل
عائق عن الحركة وقبول العائق عن الحركة لا يلزم ان يكون مقتضى الحركة وقد يحتمل الاصول
المذكورة انه الميل الذي هو الطبيعة عن الحركة وان الوجود على تكون الجسم فلا بد ان يكون

هذا

فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي

مقتضيا لحركته والجواب عن الاعتراض الاول ان الحركة الذاتية موجودة في جميع الاجسام
لا مكان فرض الحركة القسرية فيها بطرد الميل المذكور وعدم الميل الطبيعي اذ الحركة القسرية
وعن الاعتراض الثاني بان الغاية ليس فيها ميل مستدير بوجه الميل المستقيم فيها الى
جهة الحركة المستديرة بخلاف المجرد فانه ميل مستقيم فلا يكون صالحا لقبول الميل
المستقيم فانه عن الحركة المستديرة وبان الكلام في ميل مستقيم هو هو فلا يلزم من انتفاء الميل
المستقيم في المجرد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فيجب ان يكون الحركة المستديرة
منتفية في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط اما ميل مستقيم او مستدير لا يتصور
الحركات فيه وعلى هذا يتعين المانع في واحد وهو الميل المستقيم فيه بخلاف المانع البسيط
يتحقق في الواحد وان لا يتعين المانع المركب يكون المانع اثنين فقوله الحركة انما يمنع الميل
المستقيم لا لاجل الميل المستدير يشكل الامر بالحقيقة والجواب
ان الحركة القسرية لا تعتبر الا الطبيعي الا ان هذا الميل انما هو ميل مستقيم لا مستدير و
اما في المجرد فهو ميل مستدير لا مستقيم فان قيل التعقل وعن الاعتراض الثالث بالمنع من صحة
حركة بحركات غير متناهية وان فيه عدد الحركات مجهول غير متناهي ولا يلزم منه تحركه بحركات
غير متناهية بالفعل يجوز ان يكون انقضاء بعض الحركات دون بعض لا مرجح لاحدهما
وقال في تعليل الوجه هذا التعليل ان الحركات المتقدمة مستديرة ويكون فيه عدد غير مستدير
وهي تتحرك الاصل لا مرجح لاحدهما وحقيقة وانت تعلم ان تعليل النسبة عند
المتحرك كون الجسم يستحيل نسبة الى غيره ولا يكون بالحركة ما لم يكن يقبل النسبة لكن المتحرك
اما ان يتحرك الساكن او المتحرك فان كان الساكن وجب ان يتحرك النسبة على الاطلاق وان
كان المتحرك لا يجب تبدل النسبة مطلقا بل بشرط الاختلاف في الحركة وفي المنظم هذا هو اصل
الكلام في هذا المقام وبين الجماعة المقتضية لتحريك المختلفة ظاهرة نسبة
على المسئلة المذكورة بان المستقر ان كان متعينا الاجتماع وهما فيها يوما لا تختلف فيه
بعضها ميل الحصول وفيه وهو ملازم لمكانه وفي بعضها ميل عاد وفي بعضها ميل

متحركا

بابطاء

بابطاء وهذا لا يتم بجواز الاجتماع وهذين الاجتماعين فيجوز الانواع المختلفة مختلفة في امكانه قوة
بوجه كلي وهو ان الطبايع المختلفة متى انه لا تعتبر في تحقيقه من حيث انه شيئا واحدا وفيه نظر لجواز
الاشياء المتباينة في ذاته وواحد اذا فرض عند المعقول الكون اما ان يكون في مكان غير مكان الطبيعي
الكائن فان كان في مكان غير مكان الطبيعي وكون مستقيم فيه ميل مستقيم وان كان
في مكانه الطبيعي فان فرض الكلام قبل الكون في المكان وهو ندرج الجسم الفرد او هو من جملة الاجزاء
من المكان يكون حين حدوثه الجسم فهو انتفاء الميل الحركة الطبيعية وان كان مشتركا فهو موجود فيه
تقرر ان الجسم الكائن لا يجب عليه ان يستقر محله بل ان يكون ملاصقا بالمنتهى الذي يصل اليه فاذا كان
التقدير في المتعقل والجواب ان الجسم في مكان الطبيعي غير الكائن الطبيعي فيجوز ان يتحقق الاجتماع
وجه الاشكال على المتصور انه يتحقق ان يحصل الصورة ما لم يكن في مكان الطبيعي اولى في مكانه الطبيعي
بان يتحقق ليس كذلك بل هو جميع ما حق الطبيعي آنت بحيث بان هذا المنع غير موجه لا منع الحركة
الدورية في المنفي والاثبات فكان الاشارة اذ يكون تعقله العقل متردده واعلم ان هذا الدليل
انما يجري في الاجسام التي لها مكان وهما الجسم الذي لا مكان له كالمحدد فلا يجري فيه على انه لا يتحقق
منه اثبات انه ليس بالغير مستديم يكون مستبدل بل ساير الافلاك ليست كذلك وفي
واذا ثبت ان ليس فيها ميل مستقيم الجسم البسيط ان الجسم الذي يستطيع ان يكون ميل مستدير يقتضي
يقتضي ميلا مستقيما سواء كان ذلك الاقتضاء في حال وجود الجسم البسيط المستدير او في غير حال المتحرك
ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان يقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ على بان الميل الشيخ يقتضي
توهمه بالجهة والميل المستدير يقتضي غرضه عن تلك الجهة وفي الجملة ان يكون الشيء مقتضيا بالطبع
يتوجه اليه بالطبع وفيه سؤال الجمع هذا السؤال يمكن ان يورد على الشيخ بان
يقتضي الجزء ورد الاعتراض بالطبع فيتوجه اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في الجسم
في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلا مستديرا في حالة واحدة وميلا مستقيما في اخرى فلا يلزم
الجزء ورد ولكن لزوم ورد على الشيخ وتقدم الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين مختلفين
بانفرادها فاما بالتراخي فيجوز التقتضي كما ان الجسم يقتضي الحركة في مكانه والسكون

بحركة مستقيم والكائن

عند حصوله فيه فلا يكون ان يقتضي ميلا مستديرا الى حالة وميلا مستقيما الى اخرى وايجاب غيره الا ايراد
ولم يجب عنه الا بايراد مثل ما ذكره الشيخ لان منع ما ذكره من الميل ذاته لو اقتضى جسم واحد ميلا
مستديرا الى جهتين الكائنتين وميلا مستقيما الى الاخرى ان اتحاد مقتضى الطبيعة واحد فلا يختلف
غير جائز فالايراد الا على الحدود بتوجيه ما لا اقتضاء الاثر ولا يجب ان يكون الشكل واحدا
اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسب الحركة وان كان حاصلا فيه
اقتضى السكون بل لا مقتضى الحركة لان السكون ليس شيئا موجودا يقتضيه الطبيعة فلا يخلو اما
اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فالترجيح الى شيء
وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولا فلان اقتضاء الميل المستدير مغاير لاقتضاء
الحصول في المكان وقد تقدم ان الحصول في المكان غير مراد في حد الجهات والتحيز في العرض
وقد يحتج بان مقتضى سائر الافلاك واما ثانيا فلان المقتضي بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب
بالحركة المستديرة هو الوضع وقد بان ان يكون طبيعيا تقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز
ان تقتضيه الطبيعة لكونه وضعا بل لان يكون مطلوبا بالحركة المستديرة يكون مهروبا عنه
ومطلوبا بالطبيعة لا يجوز ان يكون مهروبا عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى الطبيعة
المستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى النفس الكثرة فاقتضاء الميل المستدير هو اقتضاء ليس
الميل المستقيم لتوابع المبدأ ان واقول السؤال الى الحقيقة منع ونقض اما المنع فلان ادلة لا تسلم
ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واما النقض لو كان اقتضاؤها بالتوارد
واما اذا كان مع شيء آخر فعدم جواز اقتضائها امرين لا يدل على بيان عدم النقض فالحركة
والسكون فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما في الحالين ومعلوم ان اقتضائهما اذا لم
يستند الميل المستدير الى الطبيعة فلا يخرج عن الجميع الميل المستدير والمستقيم في الجسم اختلاف
مقتضى الطبيعة ولا الافتراق والتوجيه بالطبع فيبطل الدليلان بالجملة لانه يجب ان لا
نعتبر الميل بالطبع على تقدير الميل المستقيم توجه الى جهة واحدة والميل المستدير افتراق
عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد متوجها اليها ومفترقا عنها

لا يا نقول

لا يا نقول انما ان يقيد التوجه والافتراق بالطبع او لا فان قيد لم يزل الاشكال والا فقد
ما ذكره الحركة ذكر الحركة المدورة والجهة وذلك لا يتعين الحركة الا في ميل مستديرا
فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم اقول الاثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفا على اثبات
الميل المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وان اراد فقد فرض عند الدور فلا يلزم الدور ايضا يحصل ايضا
الاستدلال بان ليس كذلك فان الشيخ يريد ان يثبت ان الحدود سائر الافلاك و
كونها مستديرة بان المستدير اثبات بشهادة الارصاد وقد ثبت ان ما فيه ميل مستدير لا يكون فيه
ميل مستقيم غير ان لا ميل مستقيم فيها كان الحدود ما ذكره ان الافلاك فرض موضوعة وقد ان لا ميل
مستقيم فيه فقوله ايضا اشارة الى ذلك في الامام ايضا يحتمل ان اثبات الميل المستدير في الحدود
لا اثبات هذا الحد ولكن ذلك على الاثبات كونه موجودا بالفعل فان الارصاد لا يدل على الحركة
بل على حركة الافلاك المتوجهة ان الكون والفساد يطلق باشتراك الاسم على معنيين على
حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود بعد عدم وعدم بعد وجود المعنى الاول لا
الثاني فان الحدوث كان بمعنى ان وجوده بعد عدم لا يكون مسبوقا ذاتيا ولا يحتاج الى العلة بعد
الوجود ولا يمكن كذلك في الزمان فان اقتضاء الحركة لا يتعلق باقتضاء الكون والفساد
قال الامام ولكن ههنا مشعرا بان قوله هذا اشارة الى اقتضاء الكون والفساد وهو
بان الحركة عبارة عن الانفصال واذا انفصل الجسم بعد الجسمية التي كانت ويكون الجسمية
الزمان هو تقسيم الكون والفساد وكذلك الحدوث كما ان الحركة مقتضى الزمان والا لكان
وكذلك الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر فهذه الاشياء مقتضيات الكون والفساد
وانت تعلم ان قوله لا يتعلق باقتضاء الكون والفساد في بحث الاصطلاح الى هذا التوجيه
ليس بصحيح لان الاصطلاح على الكون والفساد في حدوث صورة نوعية وزوال اخرى
حدوث صورة مطلقة وزوالها فقوله لهذا اشارة الى اقتضاء الميل المستقيم لا الى اقتضاء
الكون والفساد ان الحركة الاستحالة المستقيمة الدوري اذا كان في الجوهر الى الطبيعة
ان الحركة في الجوهر هي الكون والفساد والحركة والاستحالة ليس الحركة المستقيمة فاقتضاء

الحركة المستقيمة تستلزم انتفاء الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة على تقدمها بالطبع لان
تقدم الطبيعي هو ان يكون المتقدم بحيث يلزم من انتفاء المتقدم انتفاء المتأخر من غير عكس كما في الواجب
متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل ولا ينعكس كذلك الحركة و
اما قوله عند الاعتراض بها انه احتراز عن قول المحقق الحركة في الجوهر فان ارادة لو كانت
متحركة في الصورة لكانت حركتها اولا وبالواسطة آخر والصورة انما تحصل في تقدمها بالحركة
فيكون ارادة في الاولى وفي الواسطة ثانية في الصورة صح وقد تبين من قبل ان الحركة
المستدبرة اقدم من المستقيمة اذ تبين ان الحدوث متقدم على حركات الاجسام ودورات
الجهة فاما ان حركة متقدمة على الحركات انما فانية ما في الباب ان حركة تقدمه بالزمان لكن تقدمه
مع التقدم معية زمانية غير لازمة اما ان يكون انفعالا على العقول بما ذكر الشيخ
انما يجري في الاجسام العنصرية فان صيرورة الفعل قوى تحتية قوى الانفعال وعدد من الصور
وجب البحث عن تلك الصور عن تلك القوى وعن بعض التغيرات التي تحدث الفعل والانفعال عن
تلك القوى المعدودة فشرع الشيخ وقال المراد بالقوى هنا الكيفيات المتضادة بالتحقيق
اعراض موضوعاتها الفعل او الانفعال فان الكيفيات ليست من الفاعل للفعل والمنفعل
بل القابل موضوعاتها كالاجسام التي هي منها الكيفيات وكذا المنفعل في الحرق
هو الثوب لا الحرارة والفرق المنطقي بين القوة الفاعلة في الاجسام انما هي تتأثر والمنفعل
للفعل والانفعال لاجل الكيفيات الفاعلة انما هي معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال
مبادي التغير والتغير ثم قوله الحرارة والبرودة كيفيتان نحو سببان مشروع في بيان
القوى المعدودة واما قوله الى آخر الكيفيات فانما قيد التعريف لان الحرارة قد تكون
المختلطات وتفرق المختلطات بالبسيط فان النار اذا اثرت في الماء تصاعد منه
بخارات وليست الحرارة ماهية مع الحرارة هو الثقيل فانما بعض الى بعض وصيرورة اذا
تكاثف استحصل بعض الاجزاء الى الثقيلة المخلوطة لان عرفنا هذا ان الاثار والتغيرات
المحسوسات لا يكون الا بانفعالات مخصوصة تقبل الاستحالة في تغير الرطوبة او اعتبارات

لازمة كما

لازمة كما في شأن الحدوث المختلفة والتخلخل بتعريف الحرارة وهذا فان لا يمكن على الاطلاق
لان يعرف الجزئيات من المحسوسات بالتعريف انما هو للامور الكلية والجزئيات الا الاحساس بالجزئية
كما في شأن ادراك الكلي فان ادراك الكلي ادراك بالجزئية والعقل صورة في خزانة الخيال
فعرف النفس لها بالتعبير بتلك الصورة او بغيرها المحسوسة المتعلقة بالصورة الاخرى
وادراك الصورة في الجزئيات كما في تصور الكلي فلا يكون ايضا التعريف اما الحد
في الحرارة فالمراد الحرارة اذا اختلطت على تعريف اتصالها بعرفا متقارب الوضع
صح لا يحتمل الا بالكلية واما التحرير فهو تجريد المقصود وهذا يكون في ايضا بعد ظاهر
ان علاوة الكيفيات لان الغرض من قوله ان يفعل لان الكيف فعل المراد بالبرودة
الجزئية كما ان المراد بالحرارة الحرارة الملازمة واما الطعوم فيما يطعم سواء لان
الاجسام المطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والاول يعني السلس اما الحرارة
او البرودة والقوة المعتدلة فالحرارة ان تفعل الطعم يحدث الحرارة او في الكيف يحدث
الحرارة او في المعتدل يحدث الملوحة والبرودة ان فعلت يحدث الحرارة
او في الكثيف يحدث العفوصة او في المعتدل يحدث القبض والقوة المعتدلة ان فعلت
اللطيف يحدث الحلاوة او في الكثيف يحدث الحلاوة او في المعتدل يحدث الغاية
الغير البسيط ونحن نقول لا كلام ان العفوصة تقبض اشد لان القابض يقبض
في مرارة اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف
اما ان يقبض اختلافها في النوع او لا فان كان مقتضيا اختلاف النوع في الطعوم
البسيط غير متشابهة لان كل نوع من هذه الانواع اعراب عن مغايرة في الشدة والضعف
كما في الحلاوة والحموضة وغيرهما وان لم يكن مقتضيا لان مختلفا بنوع فلا يكون العفوصة
والقبض نوعين في نوعا واحدا ذلك الاختلاف منها الا الشدة والضعف واما
على ما هو المشهور من ان الطعم شعور بانه من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية
بل من المباحث الطبيعية على ما هو مذكور في الكتب الحكمية والرطوبة قد فسرنا

والطبع ال

لا

الشيخ قال ان الشيء بفعل ايجاد الرطوبة الجوهر كما اذا اشتد الحرارة فيه التصاق
بالماء وسهولة تشكل بغيره وفي الجمهور ظنوا ان الرطوبة هي الالتصاق وليس كذلك
لكن ربما هو اشد التصاق ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء الا
هذا انما يلزم لو عرف الرطوبة بمعنى الالتصاق لكنه عبارة عن سهولة الانفصال
مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان الماء اكثر شيء منه الا الخمر من الدهن والعسل وتقول
الاكثرية في سهولة الالتصاق ثم ان انما تساويه في سهولة الالتصاق وربما سهولة
الانفصال غير متحقق فيها قطعا بل الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء والحاصل ان
الرطوبة ان فسرت بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكره
الشيخ وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكون مساويين للماء في الرطوبة لعدم
سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هي الكيفية التي لها بالذات
الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك لذاته فقول الظاهر فيكون ان الموجود بالذات على الاعم متحقق
عن الشيخ ان الكيفية تعرف الكيفية الملموسة بالاقوال الشارحة تكشف عرف الرطوبة
من المحسوسات تجاوزا لا تكاد يتميز عما ابان عن غير اللفظ والتسبب ذكر ان الجمهور
يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق ثم ان تطبيقها الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق
بالغير فيه الشيخ على الخطأ ثم ان تفسير اللفظ ولا يجاوز ذلك بل انه مفهوم وان قوله ان الجمهور
يفسرون الرطوبة بالبلة هو غلط في النقل لان الشيخ هو ما عرف البلة بما تعلق الرطوبة
الرطوبة تقوي البلة وقد يقع الكيفية والكلام في رطوبة الكيفية ثم ان هذا الجمهور
ليس كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل
وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة ثم الرطوبة في الشفاء فيما رطب الجوهر وبتلل
شفقا فرطب الجوهر الذي تقبل صورة النوع الرطوبة والمبتل ما يكون هذا الاسم
جاريا على ظاهره والمشتق ما يكون هذا الاسم باطنه والجاف بازاء المبتل كما ان اليابس
بازاء الرطب اقول ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد هنا ان يعرف

الرطوبة منها

بالعدم

الاخر والصلابة هي الكيفية التي بها يكون الجسم مستعدا لانفصال عنه بالتشكل الاخر وهو الذي
ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة والبيوسة فالبيوسة عنه وبينها فرق ايضا بالعرف في وجوه
احدها ان الرطوبة والبيوسة من الكيفيات الملموسة والصلابة والصلابة من الكيفيات
الاستعدادية والاستعدادات ليست بملموسة فضلا عن ان تكون ملموسة وفيه نظر لان الصلابة
الصلابة ليس نفس الاستعداد الانفعالي وعدمه لان الاستعداد الشيء من مقولة الانفعال

وارد ام مطاعي الجسم تحت الاصبع
يقول انه صلب وهناك ايضا قوة
نفس عدم الانفعال رغم بعد التشكل
سلم كما كان في استعداد
عدم الانفعال م

فظهر

الفرقين

الفعالة

كحدان عما وجد عدما لجنس ذلك الباب او كحد ذلك الباب عما يشتمل ايضا الحرارة والبرودة م

الماء اذا ثبت في الماء يقتضي ضرورة ولكن الا ان الماء تكلف الى ان ماء يخلط فيختلط
بالهواء هواء كانت في الماء بعضها لا يغير الهواء الشبه الهواء الماء هواء صيرورة تلطيفا بالهواء
خفيفا وتصاعده ولا يغير الهواء ولو ان الهواء اسخن في الماء لم يشبه به عين ما سخن في
الماء من سخونته لما اقتضت سخونة الماء تبخره وقد ابخرا هواء سخونة الماء بالتقلب
الى هواء ولو ان السخونة اخرجت طبيعة الهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء
هذا الكلام وذلك ان يعيد في الاستدلال على ان لم يتعلق على كلام الشيخ لان الاستدلال
بتشبه الماء بالهواء فيشبه به بحسب كونه هواء وان كان الشيء لا يكون شبيها لنفسه والى اشار
بقوله لا يكون هواء وان ذلك ليس شبيها لما كانت سخونة الماء الى الحرارة في الفصل المتقدم
المشتمل على الاستدلال على ان الاستدلال بالتفرق على كيفية على ان الصور متوقف على
تغير بالعناصر وكيفيات وهو ان الطبيعة تحتاج لكن هما انما الان الاحد تعالى تحقق تغير بالعناصر
لا يميل اليها الكثرة الكلية تسبب الطبيع على تحقق وذلك لما يجوز ان الغير الذي يحدث فيه صورة
هذا الهواء من تحت الارض الى مكانه اما ان يكون الهواء الجديد او على التدريج فيقول الاخر اما
في العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل مضبوط الترتيب والاخف يرتفع فيطفو
وما ذكره الشيخ يبطله مذهب الاخالين جميعا فيقول تغيرات الاجسام الاجسام
يتغير اما في الصور او في الكيفيات وتغيرها في كون موضوعها دائما وتغيرها في الكيف الصور
استحالة زمانية وذلك لان الصور لا تشتد ولا تضعف بخلاف الكيف فان الصور
لو كانت تشتد لم يكن الصورة عامة تبقى اولى الاشتداد دفعة وسطية لان حصول الصور
قد يجري في الاقل الى الاشتداد وتكون المادة قابلة عن الصورة في الاول
والوسط ورسمه وهذا الحكم من الكيف يجوز تخلو المادة من الكيف
لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو تخلى الجسم عن الكيف في اول الاشتداد
او وسطه فلا حركة في الكيف ضرورة انتفاء الحركة بانتفاء قابلها والحكم
يجري ان انواع الكيف والعناصر الاربعة اثنا عشر واقتصر على اثبات
الشيخ

من الشيء الكلي الذي يحس اليه ويدفع م

يبطل

الصور

م

الاول

الثاني

الاول

الاول

الاول

وانما يسمى ماء اذا وقع فيه الجزء من الهواء جذبا فانه كثير شيئا فشيئا من هذه القطرات الماء
فتلك القطرات التي عن يمينه وشماله اما ان تكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان
من داخله فهو على سبيل الرشح وان كان من خارجه فهو الهواء المطلق بالماء اما ان يكون
بطريق الكون منه او لا كاذب الماء الهواء المركبات فانه زعم ان الهواء المطلق بالماء الهواء
المطلق ثابتة لكنها لصغرها وقوة حرارة الهواء اياها لم يمكن من عرق الهواء والتي دخل
الاناء فلما تبرد الاناء الهواء الذي عليه ذات السخونة عن الاناء الماء الصورة فيه
وتعلقت فتولدت وارتفعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطلق بالماء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاستيلاء الضعيف فان حرارة الهواء تجويفا وتصعيدا
وعلى تقدير تسليم شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفوذها او تداخلها او
تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود يخالف جميع ذلك واما الرشح فبطلانه
لو كان الغذاء بطريق الرشح لم يوجد الغذاء في موضع الرشح وليس كذلك في الحيوانات
بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فقوله ليس الا في موضع الرشح فيه تعالى
مقدر لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح مع ان قوله ليس الا في موضع الرشح
في قوة قوله في موضع الرشح لتفيد الحصار الغذاء في موضع الرشح وقوله في موضع الرشح
لا يفيد الا وجود الغذاء في موضع الرشح وليس بمعتقد نفي وجود الغذاء في موضع الرشح
لانه ربما يوجد في موضع غير الانحصار فتدبر معنى قول الشارح فدل على انه لم يكن وجود
الغذاء عن الرشح اه وقال الحكماء القائلون في الحقيقة وبطل العقلاء ثبت القول الثالث
وهو قوله فهو اذا استحال ماء وتقرير سؤال بعض الاصحاب بالماء انه لم يجوز
الاستحالة من الكيف مع بقاء صورته النوعية فلم لا يجوز ان يقال الهواء اذا استحال
ماء فلعل ذلك لان صورته الهوائية قد زالت بالكلية لان كيفية الحرارة قد
زالت الى البرودة والعلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول
في سائر الانواع فاذا كان هذا انكار الحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف

الاناء

الاناء

الاناء

صاعدة وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد بالطبع
حركتين متضادتين وهو ظاهر البطلان فتضاد الحركات باعتبار تضاد مبادئها الطبيعية
كالحركة من السواد الى البياض وهي الحركة الاستحالة واما باعتبار كالحركة من العلو الى السفل
والحركة من المركز الى المحيط وهو غير متضادتين اذ قد يتفق ان يكون الماء اذا رفع الى اعلى
عليه الحجر فوصل الى المحيط ثم يتحرك الى المركز بالطبع بالمنزل الهابط كما كان متوجها
الى المحيط كان خفيفا في كل خفيفا بالاضافة واما قسم خفيف ليس بمطلق ولا مضاف
مضاف بحسب الحد كما ان القسم الخفيف مطلق والخفيف ليس بمطلق ولا مضاف دائرة
بين النفي والاثبات لكونه عاما في جميع اقسام الخفيف مطلق والخفيف مضاف
وقد ان الخفيف الذي ليس بمطلق متساوي المعنيين الموجودين والخفيف المضاف
لا يقع في تحقيق الذي يقع الاخر لان المعنى الاول هو انه لا يوجد حقيقة الخفيف الذي ليس
شيء من معنى الاضافة فيه غير مخالف لظاهر الذي يدل على ثم متحقق الاضافة
فيها ان تخلف الهواء الخفيف بالاضافة الى الماء وليس كذلك فنقول ان الماء
خفيف بالاضافة لانه ينفصل بالقياس الى الماء فكل خفيف اضافي بالقياس الى الماء
فقولهم ان الخفيف المضاف لا يقع في الهواء الا بالمعنى الاخير فظاهر وتشعر ان الخفيف
المضاف لا يقع في الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لما ورد ان الهواء ليس بخفيف
مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه غيره وفيه نظر اما اولا
فلان الانفصال الحقيقي لا يكون بين السفل والارتفاع كذلك يكون بين الاعلى
اذا كان الهواء في قوة سلب الاخير والخفيف المضاف بالقوة سلب الخفيف الحقيقي
كما ذكرنا ان الخفيف هو الذي يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون في مسافة حركته الى
جهة الفوق وهو الكرة وغيره منفصل حقيقة فقط اما الثاني فلان الحد يتناول الخفيف الذي ليس
بمطلق المعنيين لا يتناول الخفيف المطلق وان اريد به الخفيف في واحد منهما ليس الحد
فالخفيف المضاف ايضا كذلك ظاهر وبه يجوز ان يفسر بالمعنيين وقوله الهواء مجرد عبارة السلب والاثبات

شمولها

حرف الجر فيه عبارة عن السلب بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف مغنية عن الاضافة
الى الغير واما من نفي الخفيف الاخر وكان الاول اشبه بالحد فرض شرحه لان الاول
الاول كان كافيا لو قيل الجسم الخفيف اما خفيف مطلق او كبير واما ثقيل مطلق او كبير
فيه بيان الحصر في اربعة اما الثقيل الخفيف مطلق وهو النار ولم يكن الا الحصار
الحصار لم يبين الخفيف المطلق من النار والاول الباقية فيه الى الحد الباقية وهو تحقيقا لبيان الحصر
ايضا مقدمة اخرى كما ذكره الامام ومن ان الكلام الواحد يمتنع ان يتضمن مجموع البيان
واقول هذه المقدمة لا بد منها هنا لان الشيخ الرئيس ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة منحصرة
في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها منحصرة في الحصر الاربعة القول
وما يجوز ان يتم بها حركة ذات الحركة المستقيمة فلم يكن بد من بيان الحصر الخفيف المطلق
بالنار وغيره من الثقيل الخافية والمستدل الفاضل الشارح اعلم ان هذا الفصل
يشتمل على ذوات الحركة المستقيمة منحصرة في اربعة وبين هذه بحسب خفتها وثقلها
وهي انها استقصاء الحركات بين الاقسام منها وبين هذه بحسب الاستقراء
فنقول الاجسام على كل واحد من الخفيف اما على الاول فلان الهواء لا يميل جهة فوق
الا بالاستحالة واحد وتابعيا الى الهواء الحسنا بعد رفعه منه الى فوق كما اذا وضعت
يدنا تحت الحجر وحركناه فيه مدة رفعه الى اسفل وكما لم يكن فيه الى فوق فعلم ان
ليس فيه ميل صاعد وجوابه ان الحجر كما كان منفصلا عن الارض لا يكون في حيزه الطبيعي
لانه انما يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اذا كان منفصلا
والهواء متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فلان النار ليست جزءا من المركبات
بوجهين احدهما ان النار العنصرية اذا ورد عليها النار او الارض ينطفئ والثقيل لا يكون
على البدن فكون النار جزءا من المركبات مهجورة في الاجزاء الارضية والمائية فكيف لا ينطفئ و
جوابه ان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على ما كان يحفظها على الاتصال بمجاورتها
اليه وفيه بعد وثانيهما ان الحدوث النارية في المركب اما بالنزول عن جزئه وهو باطل اذ لا

وسكنا

قابلة للانفكاك وأما بطلان الكون فغير المركب وهو ايضا باطل لان مادة كل جزء من
المركب كونه خليطا بغير الذي من سائر العناصر يكون مستعدة لها بغير الصورة الناريّة
اولى من استعداد الصورة الناريّة فيجب ان ينقلب ناريا وجوابه انه ربما يصير
استعداد الناريّة اولى بواسطة ارتفاع الشمس واشعة الكواكب والمركب
اما ان يكون له الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب وصورة البسيط اما ان يكون
النوعية والارادة وهي الصورة النوعية او لا يكون وهي الصورة الجزئية وهي
صورة المركب فاما ان لا يكون كذلك فيكون خارجا من الصورة النوعية ويكون ولا يكون
اما ان يكون له حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية وهي هذه
الصور الحالات او كان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع هو الكمال الاول
لانه اول شيء يكمل به المادة ولا يحصل بالمزاج فانه يكمل اولا المادة ثم يستعد
به المزاج لحصول صورة منوعة وقد صرح في اول الفصل بان الاجزاء مختلفة
مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الحالات الغير المنوعة المترتبة على الصورة
وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ولكن ايضا قد دخل فيه النفس الانسانية فهي
الكمال الاول اول شيء يكمل به المادة كان النفس الانسانية حالة في المادة وليست
كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول شيء يكمل به المادة اذا كان مادة او المراد
بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول وغيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر
تفاعلت بحصول الممتزج بعد ذلك صورة لها يصير ذلك الممتزج نوعا من الانواع وجنسا
من الاجناس معاية لكل عنصر ترتب عليها الحالات اخر فتلك الصورة المتعلقة بذلك
الممتزج التي جعلته نوعا هي الكمال الاول وليس هذا الاختلاف الى اختلاف الاجناس
والانواع والاجناس لا بد ان يكون بسبب اما البسيط او الجسم او المركب وهو
تكون الصورة النوعية للبسيط وحده يكون الاختلاف اما بحسب الجسم او الهيولى
والاول باطل ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربع واذا

كان كل

كان كل واحد منها قوة مختلفة لم يزد على اربعة اختلافات فيبقى ان يكون الاختلاف بحسب
الهيولى اما قبل التركيب فيما يعرض بعد التركيب اما قبل التركيب فلا يختلف باختلاف مقادير
الاستعدادات واما فيما يعرض بعد التركيب هو المزاج فلان الاجزاء المتحدة لفصل
الصورة تختلف بحسب ذلك فلكل جنس من المزاج جنس لما كان المزاج يختلف بحسب
اختلاف مقادير الاستعدادات وكيفياتها من النسبة فلكل مزاج من المزاج الجنس والنوع
والصنف والشخص بحسب الافراط والتفريط اذا عرفت هذا فاعلم ان التركيب ويسمى الامتزاج
المتوسط بينهما وهو غير مساو فيها فيعرض المزاج الشخصي ويعرض المزاج النوعي
وهو فرد عرض المزاج النوعي وهو فرد عرض المزاج الجنسي وانما احتاج الى
ذلك لكون الاجزاء من الحالات الكائنة الصادرة من الحالات الا ان يقال ان يقول
بعد ما ذكر الشيخ الفصل من ان الاجزاء معدة لحلول الصور النوعية فانها
تحل لا تكون صادرة عن الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الاجزاء كانت
صادرة عن صور البسائط فان الكيفية الكائنة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني
المزاج ان قلنا انها من الكيفيات الفعلية بالكسر وذلك كما يقول الاطباء فظ
حصولها من الصور النوعية وان قلنا انها انفعالية بعد زوال الكيفيات الانفعالية بالمرة كما يقول
الاطباء الكلام فيمكن ان يكون حصولها من الصور بتوسط الصور ويمكن ان يكون
من الصور فان ذلك من الاحكام التي ليست على سبيل الجزم ويكفي ذلك القدر في بيان
المناسبة والجواب انه انما يحتاج الى الوقت لان المزاج انما يحصل اذا اتحدت العناصر
بالكيفيات الكائنة بتفاعل صورها ولولا المناسبة بينها لما كان كذلك والمستدل على الحاجة
الى الكيفية الثانية منها اعم من ان يكون الى تحقق كيفياتها الطوسية الاربع التي هي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والكيفية الثانية هي الكيفيات فان الكيف مطلقا يعم
الاستعدادات والتصنف والصور لا يقبل الكيف مختصر بالعناصر لان كيفياتها قابلة للاشتداد
والتضعف وكيفيات الافلاك لا تقبلها والحجة الثالثة اعم منها لانها تنفي الفاعلية عن الافلاك

او لان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة تعم الكيفيات والكميات وسائر
الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية مرجانة والصورة النوعية
انما تقوم لتحقق فيزول السرد عنه وقد يجد فيزول الميعان عنه انما نية محفوظة مسيرة
الى التعين في الامام وهذه الحجة لا تتمشى في سائر الاعراض فان المادة لا تعين مادة بعينها والى
الحرارة عنها والموارد لا تعين موارد بعينها والى الميعان عنه والارض لا تعين ارضا بعينها والى
اليبس عنها فالشيء اذا اراد تحول مادة الى مادة لا تعين بعينها والى كيفية انما انما لا تعين مطلق الكيفية
المباينة او التركيب فيحتمل ان يكون العنصر مستعدا بالكيفية التي يكون بالنسبة الى الصورة
اياها من التركيب وهذا الكلي الذي هو الجنس يستفيد من على الشيخ فان قول الشيخ الاعراض
الغير صورة مقومة فيما نحن فيه كيفية انما الحرارة تقتضي كمال الرطوبة بل كيفية ما وجود
الامام من انها الحجة لا تظهر الا اذا كان تصور سائر الغير صورة والى الصورة انما لا تعين نوعا
الحجة الاولى بعض مقدماتها ان الحجة الثانية تركيب القياس من مقدمة الصورة لا تستعد الا
الكيفيات تسود وتصفر فالصورة ليست بكيفيات والحجة على المقدمتين بناء على ما
ان الجنس لا يكون جنسا لانه من الذوات شيء من الاعراض كانه جعل الجنس الامام
الكم فيما على تصور الكيفيات تصور الاستعداد والتضعيف كما تحقق الاستعداد الامام على
الصغرى بان الصورة لو اشتدت او ضعفت فقد الضعف لا يخلو اما ان يكون نوعا للصورة
او لا فان لم يكن نوعا للصورة كان الصورة لا ضعيفة وان كان باقيا كان
الضعف عند الى عرض في الضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد في ذاته الا
الذي كان في ذات الصورة لا زال وبقي ذات الصورة لا كانت والا فقوله لا يكون
انتفاء الصورة معروض في ضعف الصورة فلو كان المراد بالاشتداد هنا الاشتداد
الحاصل كان المعروض في الاشتداد ايضا بما يصح الضعيف والاستعداد ايضا حاصل والصورة
انتهى وقد صرح في شرحه بذلك وكذا اتفق عند الاشتداد ان يبقى كلا الاشتداد في الواقع

الصورة

وان لم

وان لم يطلق انما ونقض هذا الدليل بالكمال فان صح هذا الدليل لما بطلت الكبرى
لم يصح فلم تم صدقا الصغرى فتنتفي قوله فان لم يصح بطلت الاخرى لشيء في فلا يلزم
من بطلان الدليل بطلان المدعى قال الاوسي الاقتصار على الشيخ معنى الاشتداد
الاشتداد وجود الحرارة ما فيه بانواع مختلفة الكيفية من حال غير قار بوجود كل واحد
منها من آن واحد لا يبقى شيء منها آنين كالزمان الحاصل بالمقدار يسيرا يسيرا او الضعف
انصراف الحال عن النوعية بانواع كذلك كالزمان الحاصل المتنقص اذا فارقه المقدار يسيرا
شيئا فشيئا وتوضيح ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما تتحقق اذا كان
المتحرك حالا في آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا
تحرك في الاين يكون له في كل آن غير حصوله في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر
وهذه الحصولات المستمرة آنا بعد آن فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية
فاذا تبدل الحال كذلك على الحال فلا بد ان يكون ذلك الحال متقوما بدون الحال فيكون وقوعا
بخلاف الصورة فان الحال لا يتقوم به وانما فيتبع تبعيتها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا
يقال ان اريد انه لا يتقوم بدون مطلق الصورة فهو مم لكن لا ينتج ذلك تجرد
الصورة الشخصية او النوعية فهو لا نا نقول الاسوي نفسها لا يوجد الا مشتاقا بالقوة
والذات الغير المتحصل بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحرك في شيء لكي
بد من ان يكون لها صورة بالفعل فيتبع في تحركه تحركه الصورة بالتبع ولنتكلم في الدليل
الشيخ حسين ان عطف الخاص على العام انما قوله هو اعتبار الحال الواحد الثابت
حال غير قار فتبدل النوعية اذا اتفق فانا وجدنا الحال الغير القار واعتبر تبدل النوعية
القياس اشارة الى الكيفية الغير القارة واحدة من الاربع وتبدل الانواع
انما هو بالعرض عند الانبات وتخالف بالوجود منها فانه ان الانبات بالوجود من آن آخر
وهذا هو كلام الفارابي ان تلك الانواع بالقوة والآثار المتتالية بالقوة وهذا
يتبين ما يورد هنا وبقي تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون الكيفية واحدة في الجسم

بدون هويات الصورة فهو مم فان
الهوية تختص بواحد مستمر على
تعاقب الصور وان اريد
انها لا يتقوم م

الشيخ

الكيفيات متعددة وإن كان الكيفية واحدة فلا حركة في الكيف إذ لا يعقل إلا الانتقال من كيفية
إلى كيفية وإن كانت الكيفيات متعددة فإن وجد شيء منها في أكثر من آن واحد فلا حركة
الحركة كما مر إن الحركة لا تتصور إلا إذا كان الشيء في كل آن يفرض حاله لا يكون في الآن الثاني
ولو وجد شيء منها في آنين كان إما في آن يكون الشيء كذلك أو في ذلك الآن أو بعده
أن لم يوجد كل منها إلا في آن واحد لزم تتالي الآنات بلا فصل أو بقي الاشتداد إما أن يكون
من نوع الاضعف أو لا يكون فإن كان من نوعه فإما أن يكون الضعيف باقيا عند وجود الاشد
أو لا يكون فإن بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وإن لم يبق بل يحدث الاشد
فرد آخر من نوع الضعيف فيكون النوع متقوما بالمتكثر على أفراده وإن لم يحدث
الاشد من نوع الضعيف فحدوث الانواع الاشد إنما آنية فإما أن يكون الآنات متتالية
أو لا فإن لم يكن يلزم تتالي الآنات وإن كان بين الآنين زمان فيكون الحركة متصلة قطعا
فقد بان أن لا حركة في الكيف فنقول هذا منقوض بالحركة في الأين والوضع فإنه لا شك
تحققهما ووروده فيهما فإن الجسم لو تحرك في الأين فلا يخلو إما أن يكون في آن واحد من
إلى انتهائها آنان واحد أو آنين متعددة فإن كان في آن واحد فلا حركة في الأين
كان في آنين متعددة فإما أن يكون الجسم شيئا منها أكثر من آن واحد فينقطع الحركة أو لا يكون
في كل منها إلا آن واحد فيتتالى الآنات أو نقول الآنين المتعددة آنية فإما أن يكون
بين الآنات زمان أو لا والثاني محال عن الشيخ إلا بأن يقال في أول المسافة آنان
واحد متحرك وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى كونه غير مستقر فيه بحيث تعدد وجود المسافة
وعدد المسافة بالفرض فلا يكون تعدد الآنين إلا بحسب الفرض وكذلك نقول الحركة كيفية
واحدة ولا آن يكون الحركة وإنما يلزم ذلك لو كان تلك الكيفية قارة وليس كذلك لأن الحركة
وإن كانت واحدة إلا أنها لا تستقر بمعنى أنها في كل آن يفرض يكون كيفية أخرى فتعدد الكيفيات
لا يكون إلا بالقوة وإنما يتصل بوحدة لأن هذه الكيفية الغير القارة لا يكون فردا لنوع واحد
كما تقرر عندهم أن المتحرك وإن أنها لا تقبل الشدة والضعف فيتحقق فيكون النوع واحدا

متقولا بالتشكيك على جزئياته وإن لم يكن كالحق بالحركة تبدل الجواهر وما فيه فإنه مخصوص بالحركة في
الكيف لقبول الشدة والضعف أما الحركة في الأين والوضع والكم فليس فيها إلا تبدل الأفراد
وأما قوله بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آن يحصل فيه ذلك الآن فمعناه
أن كل ما يوجد من أنواع الكيف في آن لا يكون ما يوجد في آن قبله أو بعده بل
هو متوسط بينهما فإنه لولا ذلك لم يتحقق الحركة وأما قوله فإن لا تقبل الشدة والضعف
لا يعني بها أنهم اختلفوا في أن الحركة أي المقولات في المتحقق على أنه هل يتحرك أم لا
من زعم أن المقولة نفسها تتحرك حتى أن التشكيك في الحركة والإرادة والسواد وتحرك السواد
ورد بأن ذي بعضهم أنه ذهب إلى أن الحركة حقيقة وهو يستدل به على بطلان الشيخ منهم بأنه إذا
اشتد السواد فإن لم يكن ذلك السواد بعينه موجودا في الاشتداد وإلا لزم الاشتداد والعدم
وإن بقي موجودا وقد عرض له زيادة فهو ليس حركة فذات السواد بل هو أمر زائد
إن هذا آية في الحركة الجوهر في نفسه فإنه يتحرك في الجسم السواد فربما كان يختار أن السواد
لا يبقى في الجسم حال الذي يتحرك فيه فإن السواد موجود وإن انعدم السواد فإن لم يحدث
فيه آن انعدام السواد آخر ينقطع الحركة ضرورة أن الحركة في السواد إما يستمر باستمرار السواد
وإن حدث فإن بقي زمانا ينقطع فيه الحركة أيضا وإن انعدم وصرت آخر هذه الآنات
آنية وبعد الانعدام فإن قلت يجب بقاء السواد ولا يلزم أن لا حركة فرضت السواد في الجسم
يتحرك فيه وغيره فإن يلزم ما ذكره إذا وقفت هذا فقد تبين أن الدليل الذي يستدل به الإمام على أن
الصورة لا تشتد ولا تضعف فهو يدل على أن عدم اشتداد الصورة نفسها وعدم ضعفها لا على عدم
اشتداد الحمل في الصورة وعلى هذا الاتفاق بالكيفيات التي لا تقبل الشدة والضعف
أن الشدة والضعف وأما قوله وأما الحال الذي يتبدل هويته أي المتقوم بحقوله وهو الصورة
فقبل عليه هويته الهوية لا تتبدل بتبدل الصورة فإن تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة
المعينة والجواب أن المراد بالهوية هو تشخصها بل وجودها بالفعل فإن الهوية في تبدل
الصورة شيء موجود بالفعل كما بعد التبدل الشيء موجود بالفعل كما هو فلا تصور فيها الاشتداد

والضعف فذلك لان المتحرك من حال الى حال لا بد ان يكون بعد تبدل الحال الذي كان قبل
تبدل الحال فلو تحركت الهيولى في الصورة لكانت قبل تبدل الصورة شيئا وحقيقة ولو جاز
حقيقة اخرى فلا يكون من الى الذي فاقتضى تحركها خلو مادة اما لو تحركت في الصورة
في اول تحركها يكون مادة واما بمعنى انها اذا كان بعد الحركة التي ما فاقتضى ان
يتبدل عليها الصورة والا يتم ان تصير في ذلك لا محالة بعد العود في الصورة متى يكون
الحال الى لا محالة تبدل الصورة فيكون الحركة في الحال هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها لو تحصل
بعود الى الحال المذكور في المقصود لا محالة تبدل الحال الذي تبدل الحال الذي تبدل هو تبدل الحال
في الحال الى الحال لا محالة تبدل الحال الذي تبدل الحال الذي تبدل هو تبدل الحال
وايضا لو تواردت الصورتان المتضادتان على مادة واحدة بين كون الشيء موجودا بين كونه
ليس موجودا اما انه لا يكون هو هو فلان تبدل الصورة لتبدل مادتها فلان تبدل الحال
ليس هو فلان تواردت الصورتان لا يكون الا بان يكون المادة قد خلت عن الصورة التي كانت عليها
الصورة على مادة واما انها تبقى مادة ويرد عليه الصورة الثانية فيها واما ان لا يبقى مادة وهو باطل
لان تبدل الصورة عليها يقتضي كونها مادة بعد التبدل كما كانت مادة قبل التبدل لكونها مادة
متوسطة بين كونها مادة وكونها كيفية مادة وكونها مادة الشيء هو بعد التبدل هو قبل وكونها كيفية
بعد كونها الشيء هو بعده ليس هو قبله وايضا فان حركاتها وسكناتها بالطبع كانت الحركات
وسكنات طبيعية وقد مر ان الطبيعي الحركات والسكنات تدل بعد ان يكون
كل عنصر طبيعة من مبدأ الحركة وسكونه ثم ذكر انها ان كيفياتها الحسية متضادة عن صورها النوعية
فيكون لكل عنصر صورة نوعية غير صورة من شيء ان الصورة النوعية من الطبيعية بعينها هو لم تكن
والضعيف التي تكون ان الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات مستدركة بعد الحركة
فان الاشتداد والضعف كونها من انواع الحركات لا يخلو اما ان يكون في كيفية تسمى الصورة
العناصر اذا اشتدت لما كان للعنصر كيفيات متضادة فاذا اشتدت تفاعلت فيكون كل واحد منها
فاعلا ومنفعلا فلا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله عن جهة واحدة كما ذكر بل لا بد

منها

منها ينفعل بصورته وينفعل بكيفيته والقول بان ينفعل بمعنى انه فعل الصورة النوعية بمادتها
وفي غير مادتها بتوسط الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته
فيعود المحذور وضرورة ان الكيفية بالتوسط يكون فاعلة والكيفية المنفعلة يكون مفعولة
لا يقال سنقرر ان المنفعل الحس هو الكيفية لا المادة المتحدة بالكيفية لانا نقول نحن نعلم بالضرورة
ان الكيفية تنكسر في ضعفها او لا يجوز ان الحار اذا امتزج بالماء البارد وكسر حرارة
الحار وبرودة البارد وزاد كان الكسر بتوسط كيفية كانت تلك الكيفية فاعلة والكيفية
مفعولة وايضا اذا كانت المادة منفعلة عن الكيفية يكون الكيفية مفعولة بالضرورة في جهة المحذور
المذكور والقول الحس عن هذا بالتزام ان الكيفية واحدة تكون فاعلة ومفعولة في حالة واحدة
من جهتين فالجهة من جهة الصورة ومفعولة من جهة المادة فتامل قال الفاضل الشارح
هذا النقض وعلى التحقيق ضعيف الخ لان الخلاف المراد الذي هو الخلاف في امتزاج الزيبق
والكبريت غير متحد مطلق الامتزاج لان امتزاج الزيبق ليس بغاية البعد عن امتزاج الكبريت لان
وحصول كيفيات متكسرة فلا بد ان يراد بالتضاد التي الخلاف وهذا على الخلاف على مصطلح
المتكلمين غير ضرورة فان امتزاج الحار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها يابس
وكان بين نفس الواردة والمبدئ تضاد وغاية ما في كذلك من نفس الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ثم قوله حاصل القول بان امتزاج الصورة النوعية واستحالة كيفية كل واحد
منها فيكون بمنافي اثبات الاستحالة في الكيفيات الاربع على الشيخ لم يبين ان استحالة الحرارة
والبرودة بان الحار اذا صار بعد بارد او بالعكس وان استحالة الحار والبارد في الرطوبة واليبوسة
استحالة الحار والبارد الى الضد ان يتحفظ صورة النوعية في الحالتين بل الحركات بدليل
على انها متحركة بين العنصر في ذاتها الحركة في الفوق والاسفل تحصل ارض على ما دعوا
وذلك بدليل على انها كانت موجودة فيه وانها ان لا بد منها ذلك لا يوجد الحرارة فيها بحيث
الحركة وحرارة النار فلا يستحيل الحركات على العناصر ولا شك ان هذا يستلزم الاستحالة
في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالة الصورة النوعية بحيث تحصل الاستحالات وقد ابطل

على ان الصورة تنفعل عن غير مادتها بتوسط الكيفيات الملائمة اي اذا اختلطا الماء البارد
ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال البارد عن الحار انما هو عن الصورة المائية وهي مبرودة
بالذات فعلى الاول تاثير الحار البارد بتوسط الحرارة وانفعال البارد عنها كانهما يكونان
يكون السبب في الكيفية والصورة انما تكون بالخليط فان الاجسام اجزاء اجزاء الجزء
الجزء على الصغير العظم والجزء الجزء على طبيعة الحنطة والجزء على طبيعة الشعير وهكذا الى ان تختلط الاجزاء
فاذا اختلطت فيها اجزاء كثيرة لا تكاد تحصى ابانت بعضها بعضا بعض الشيء ابانة كلية الطبيعة ليس
هناك تغير في طبيعة الكيفيات التي كانت في الاجزاء بل الاجزاء التي كانت
كانت لها تلك الكيفيات كما منه في الجسم فتميزت عن ان ايضا اذا تسخن الماء وكيفيته
بل لان الاجزاء النارية تكثفت فيه فتميزت بسبب ملاقاة النار والوقوف على ان الاجزاء
نارية تفرقت في الماء من الحاسة فاختلطت بالاجزاء الباردة حتى يكون الحار بارد
وهذا ليس ذلك الحكم اما انكار التغير في الصورة فاما على شيء من الاشياء فان الاشياء
كانت معدومة فكيف يكون من الاشياء واما انكار الاستحالة في الكيفيات فمستغنى عنه ضرورة بل يمكن
فان العالم يكن حادثا فكيف يصير حادثا والجواب عن الاول بان الماء مستعد لان يزول عنها
صورة وتوجد فيها اخرى بحسب استعداده وليس صدور وجود شيء من الاشياء الجسمية عن الاشياء
انما هو كان بارادة الله تعالى وقدرته وان زوال البرودة عنها والسخونة عنها بالتكثيف
وهذا ليس بصحيح وانما اقتصر على الحكم والتخصيص فيما ذكر الخلطة كما ذكر فيما
ابطل المذهب الاول لان الكمون والبرودة فيها اثر وقال الامام لان الاجزاء التي
بالكمون انما كان فيها لانها تسخن بحيث بارد وهو الماء والارض واما الخلط فانما
تسخن الهواء وهم غير ممتزجين الا الكمون فيه لان الهواء حار ويتحقق بالخلط من النار
والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى ولا تفاوت في هذا الوجه
بيان ان النار الهائية ليست بسيطة اصلا ان النار العرفية شفافة غير مرئية وانما تكون
مرئية ملونة لتعلقها بالاجزاء الارضية فتتخذ بعضها اجساما وهو بان الاجزاء لا تكون ان النار

منها

ذلك

بلونها

حيث تكون قوية متمكنة من ازالة الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشمع تكون شفافة
لا ظل لها واما الثانية فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تمكن من ازالة الاجزاء الارضية
كما في راس الشمعة تقع لها ظل والظل انما يكون للاجزاء الارضية المتخلل الناس المقصود
لاكتساب الحرارة فلا بد منها من تقدم مقدمتين احدهما ان الحرارة اذا غلبت على الجسم الرطب
كالماء فان الماء ارتفع منه بخار واذا غلبت على الجسم اليابس كالخشب والحطب ارتفع
منه بخار دخانا في الجو اجزاء مائية مختلطة بالحرارة فتصاعدت مختلطة بالاجزاء الهوائية
والدخان اجزاء ارضية مختلطة بالحرارة مختلطة بها الثانية ان الجزء المختلط
لا تصعد الى غاية كرة الهواء بل يقف دونها فلا بد من هواء لا ارضية تكون منه ما يكون
كثيفا بحارة حرارة النار ومنه ما لا يكون كثيفا لطبيعته وما فيه الجزء المائي ومن الارض
يسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء مائية ارضية تصعد بالهواء الكواكب فمنها ما
يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الاجزاء المائية الارضية فيكون سخونة
عظيمة فلذا كان للهواء اربع طبقات طبقة الهواء الحار بالذات وطبقة الهواء المعروف والطبقة
الباردة التي تنزل منها المطر والثلج وغير ذلك والطبقة الحارة للارض ثم الدخان اذا ارتفع
من الارض يعلو الجو لان حفظ الحرارة المتصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة من الهواء
وقع فيه تشعشع النار وانكسرت الى ما فوقه فيرى كانه كوكب ينقض وهو المسمى بالشهاب واذا
استحال ما فيه من الاجزاء الارضية نارا صارت شفافة وغابت عن الحس فظن انها انطفت
النار تقع على وجهين احدهما بعد وهو استحالة النار الاجزاء الارضية التي تعلقت بها
فيزول الضوء وتصير شفافة وثانيهما استحالة النار هواء وانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب
الاكثري في انطفاء النار عندنا واما قول الذي كلما قوت النار قل آه فيه بعض على ان النار
يؤنفها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء والحرارة
اللهبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب ما يخلط الاجزاء الارضية واعلم انه قد ظهر مما مر
من هذا الفصل بان النار القوية يحيل الاجزاء الارضية نارا وهذا الى ما تقدم من ان الطبائع

منها

الى الهواء

تنبيه

لا يتكون من الاطراف وكان مناسبا بحث الجنس وذلك النوع اتفاقا كذلك لو كان العنصر
للمركب والجسم البسيط وليس كذلك فانه اقوى والصورة انما فرض مناسبة بحث الصورة
لان صورة المركب تخالف الصورة البسيطة مناسبة بحث المادة لاشتراكهما بين الاجسام البسيطة
والمركبة والعنصر شرط على ان الامر فيه كذلك بل الاولى ان يجعل الجنس الجسم الكمي الحاصل من استقامة الكلام
واعترض ايضا على قوله وفرق بعضهم الى آخره بان الاعتدال في الكل
كما كان اصل كانت الصورة الناقصة على الكل وقد تبين بما علم الطرفان اصل الاعضاء
الاصلية وفرق بعضهم الى الاعتدال القلب وجعل كون تعلق النفس بالجزء لا بالقلب اقرب بان
الشيخ قد صرح بتعلق النفس الانسانية باول الاجزاء تكونا بعد الاصلاح اعدل الاعضاء لا يمكن
ان يكون اعدل الاجزاء بل اعدل الاجزاء مزاجا الاسود الذي الاقرب الى القلب والخفيف
فيهما من التساوي اقل ما يتعلق النفس به ثم يتعلق بالقلب الذي يحصل بالاعضاء
بحسب الحاجة وهذا غير مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتبه القانون ان الرقيق
الاجزاء في البدن حار رطب جدا ميلانه الى الافراط والخفيف حار يابس على الاسود وهو يقول
يقرب التقيل والخفيف فيجاري التساوي عما يافي قبلها بل الحق في الجواب ان الكلام في
الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس انما هو بحسب البدن
ان تعلقها بحسب التصرف والتعرف وذلك لا يتم الا بالاعضاء الآلية فالمراد بالعضو العضو النفسي
مزاجا عضو من الاعضاء بل هو مزاج جميع البدن الذي يحصل اعدل الاعضاء وذلك المزاج الاول
الاعتدال من امزجة الانواع الاخر وايضا ان تعلق النفس بالروح او بالقلب فذلك بحسب
الاستعداد بصورة البدن لان تعلق النفس بالبدن لاستكماله ان يكون بالاعضاء والمركبات الحاصلة
من الاسود الذي منشأها القلب فان تعلقت بالكل كان تفاوت الصورة في الكل بحسب اختلاف مراتب الاعتدال
يجب ان يكون اشد الكيفيات تكون الجزء الاعتدال الكل والصورة الناقصة على الجزء اقوى على الكل
بل فيما مر وجب ان تكون الصورة الناقصة على الجزء على الكل الصورة لانه اعدل الاعضاء ولكن كذلك فيكون
ليس الاعدل الاخير بناء على التفرق الصورة وتاثيراتها والعضو ليس كذلك

اقرب ح

والاستكمال ح

على الاستحقاق صورة وجود ذلك
يكون في نفسها بل لا بد
وجب من ان يكون ح

قوله الخطاء الثالث

قوله الخطاء الثالث اشتراك النفوس الارضية للنفس الارضية معنى والنفس الحاصلة معنى آخر و
اسم النفس مقول عليهما على سبيل التشكيك للنفس وان اشتركا في معنى واحد وهو كمال اول
لجسم طبيعي كمي بما هو نفس والا لزم ان يكون صور الاجسام البسيطة والمعدنيات نفوسا ولكن كذلك
فلهذا لم يعنون الخطاء بالنفس مطلقا بل فصل ايضا النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية
اي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة اما
الكمال الاول فهو ما يتم به النوع في ذاته او في صفاته ذاتا او فقط صورة السرير فانها كمال لخشب
السرير لا يتم السرير الا بها وفي صفاته فقط كحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال
الاول ما يتم به النوع في ذاته او يتعلق بالغير به النوع نوعا بالفعل وهو المعنى عن علمائهم و
الكمال الثاني ما يتبع النوع من عوارضه والكمال الاول يتوقف الذات عليه والكمال الثاني يتوقف
على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال ثاني يترتب عليه كمال آخر كالحركة
واما الجسم فالمراد به الجسم الذي الطبيعة الجسمية لا المجردة عن الفصل وهي المادة ولهذا كان الذات
قد يؤخذ بشرط لا شيء اعني وحده وهو المادة وبهذا الاعتبار يكون جزءا للنوع وقد يؤخذ لا
بشرط شيء وهو ان كان جسما معتبرا لان يتعلق على اشياء مختلفة النوع الجنس وان كان معنى معتبرا
منفصلا صورة النوع اذا تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم
بل جسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر اعتبار ان اعتبارا صورة وجزء
لهما النبات او الحيوان وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان مادة وبينهما اعتبار انه كمال
فان الجسم من حيث انه جسم طبيعي ناقص انما كملت وتمت بالنفس ذلك الكمال لكن لم يتوقف ذلك الامر
باعتبار انه صورة لان الصورة توهم ان يكون حالها والنفس لا يجب حلولها كما كان النفس
الانسانية وانما عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة بهما جميعا و
محصلها ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار حيث لا مادة ثم ان يعرف النفس
كمال فلسفي عرفنا بعد من حيث جوهرها وجوهرها من حيث اعتبار انها الجسم
فلذلك يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ النباتية حد الباقي وان كان لا يؤخذ في حده

اي الذي لا يشترط فيه شرط
الا الذي يشترط فيه شرط لا الذي ذلك
لانه محمول في النوع كما

من حيث هو انه فلذلك صار للنفوس النفس في العلم الطبيعي وان حاولنا تعريف ذواتها النفس كيف
ان نعرف ذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي واما الى تجوز فهو على انه مفعول كالى
كالاول الى ذو اجزاء وكجوز زيد على انه وصف بجسم الى جسم مشتمل على الاجزاء والاجزاء اظهر واما كان
فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على الاجزاء المختلفة كالغاذية والنامية والحاسة وغيرها
فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذو صورة بالقوة فليس معناه ان الجسم
حيا فان النبات ليس كذلك بل المراد انه مشتمل على آلات يكون فيه بتوسطها او غير توسطها افاضة
الحيوة من القوة والتغذية وتوليد المثل والادراك والحركة والارادية وبغير توسطها لان المنطق
وهو ادراك الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احتراز انه فالكمال
يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله الجسم الطبيعي احتراز عن صورة الاجسام الصناعية وقوله آلي
احتراز عن صورة الاجسام البسائط والمعدنيات لانها وان كانت كمالات اولية للاجسام الطبيعية
لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليس ان الاحتراز به مقصود لكن الامم اختلفوا في ان الكمال
من ذهب الى ان الكل نفس وهم من يرى ان النفوس الفلكية كالكرة والافلاك الجزئية
بمنزلة آلات لها واذا اتحد حد النفوس الفلكية كحد النبات في التعريف بقيد الآلية على المذهب
الاول ولهذا ترى المحققين يعترضون على من عرف النفس بالكمال الاول لكونه شاملا للنفوس الفلكية
هذا التعريف بقيد الحيوة على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية للاجسام الآلية لكن ليس
بقيد عليها افاضة الحيوة بالقوة بل بقيد رعيها ما يصدر من افاضة الحيوة واما بخلاف النفوس
الحيوانية فان كل فعل يصدر عنها فقد يكون بالقوة للحيوة فليس الحيوانات واما في التغذية
والنامية والمتولدة والنامية والادراك والحركة لا تقوى ان اريد ما يفيد الحيوة الا فعل الى لا
الا بالحيوة فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل حيوة وان اريد افاضة الحياة وان لم
يتوقف على الحيوة فان كان المراد بالحيوة افعال الاجسام فيصح في التعريف صورة المعدنيات
البسائط لانه يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاجسام الا انها تفعل الاطراد بعض الافعال وكانه
اشار اليه بقوله ما يصدر عن افاضة الحيوة وصورة البسائط والمعدنيات قادرة بتعيين الآلي

جميع النفوس النباتية وغير النفس الانسانية من النفوس الحيوانية واذا كان المراد بعضها فلا يتناول التعريف

وما النفس

واما النفس المسماة فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقل الكليات يستحيل ان النفس الفلكية
تعقل الكليات بتسبيح ادراكا جزئيا وارادة جزئية عن جرم الفلك وهذا القيد يخرج النفس الفلكية
لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة واما لانه قد يقال بالقوة فيدخل كذلك النفس
الارضية واما لانه عدل عن التعريف الآلي ليتفق على المذهبين في الاسم من المنطقيين
انه لا يمكن تعريف النفس بما يفيد نوع فيه النفس في المثلث لانه ان فسر بما يفيد فعله ما
كان العقل والطبيعة وان فسر بما يفيد بالقصد فيخرج عنه النفس النباتية وان فسر بما
يفيد فعله الافعال بالاحتراز عن النفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس المثلث
الا بحسب الاشتراك اللفظي ونقول ان النفس هو جسما يتغذى وينمو وتولد المثل وجسما
يدرك ويتحرك بالارادة واما كلية ليس بالجسم وليس ذلك بحسبها بل يمكن ان يكون لها مبادئ
وان يكون لتلك المبادئ مختلفة في جوهر الآثار فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادئ
المختلفة كان على سبيل الاشتراك اللفظي واما انه لا يمكن تعريف النفس بحيث يعم النفوس المثلث
فذلك مذهب فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ لصدور فعل عنه وان كان فعلا
واحدا فاعلا للارادة فانه نفس فهذا المعنى مشترك بين النفوس المثلث لان مبدأ افاعيل
كذلك واما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون بها وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون مبدأ
افاعيل بها وتيرة واحدة لكن لا يكون فاعلة للارادة وهو النفس النباتية اصح الآلي
نفسك ارادة بيان وجود النفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل احد بقوله انا فانها الكل جسم
من اجسام شيئا ودرك ذلك الجسم هو مصدر آثاره وافعاله كذلك البدن الانسان من قوة البدن
والاعضاء يعبر عنه بقوله انا وذلك لان كل واحد منا يدرك نفسه بالمدرك شيء غير البدن وكذلك
المدرك شيء غير البدن فوجب القطع بكون النفس غير البدن واما المقدمة الاولى
فبينة على اول التنبيهات بما يجب الآلي لا يكون لفظه صحيحة سواء كان صحيحة الا انه
روى انه قال بعضهم في هذه الآلية لم لم يقل انه مدرك بها مثبت بانا الثانية ان يستدل
على الظاهر وهو حال النوم فان النائم يدرك نفسه حال اذا صح بالسمع يثبت الثاني ان

الآلي ليس بمعنى ما يفيد فعله الافعال بالقصد بل بمعنى ما يفيد فعله الافعال بالفعل وقد

يختل حواسه الظاهرة والباطنة وهو حال السكران فان السكران لا يغيب عن ذاته فان قلت النائم
نائم موجود والسكران في سكره لا يعرف نفسه والالتذاذ كما ذكر عند اليقظة والا فقد اجاب
بقوله وان لم يبق متذكرا لذاته في ذكره الى كل فرد انام والسكران يتعلق بذاته الا انه يغلق
عليه ذكره فتبقى هذه الحالة ثابتة بعد ذكر ذاته المخصوصة وان جاز ان يكون الشعور
بغيره الزم ان لا يكون الشعور بغيره وذلك ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل
لا يعرف اجزاءه ولا شيئا من اعضائه بل يكون الاعضاء مخفية ومعلقة في هواء طلق
واعتبر كونه في اول خلقه لئلا يكون الشاغلة ادراكه فيتذكر كونه صحيح المزاج و
العقل لئلا يعرض فيشتغل عن نفسه وكونه بحيث لا يعرف اجزاءه لئلا يكون الشعور
بالبدن ولا عضو شيء هواء طلق لئلا يحس من خارج شيء الا الشاغل ولا شك انه في هذه
الحالة يثبت ذاته فاذا اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه فيدرك اصل
انيته وهو يشتمل على ادراكين بديهيين تصور نفسه والتصديق بانه موجود وكما كان ذلك
لا يمكن ان يكتسب كذلك لم يمكن ان يثبت هذا الحجة بوجه ما فان قلت اما حاصل الكلام في هذا
الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته بشيء من الاحوال الصلاح
ان لم يبين ان هذه القضية اولية او قياسها ايا برهان وشرط القياس البرهاني
يذكر حجة عليه ايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن ان يغفل عنه
او لا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول لشيء ان لا يكون تلك القضية اولية
لانا اذا عرضنا على عقلنا وهو انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر وعند الغفلة
الاعضاء وعرضنا على العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم يجد القضية الاولى في الجلاء
مثل القضية الثانية بل الانصاف انا لنا في القضية الاولى فلا بد من تصحيحها بالحجة اما انه
يدرك ذاته فلانه لو خلى الدهر مع اولئك فان لم يحصل الشعور به بحيث ولكن
وان حصل الشعور فاما ان يدرك انه يوجد او يلذه او لا يدرك الا انه يوجد او يلذه
مطلقا والثاني باطل والا لم يغفل عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن علمه بانه يوجد

علم بانه

علم بانه يوجد والعلم بالاضافة موقوف على العلم بالاضافة وهو غير المضاف فيه وانه يمتنع ان
يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول صورة المدرك في المدرك فعلمه بذاته الان يكون
عبارة عن حصول صورة مساوية لذاته في ذاته وهو محال لاستحالة الجمع بين المثلين ولانه ليس الصورة
بالحالية والاخرى بالمحلية او بالعكس لئلا او بالحالية فيلزم ان يكون كل واحد منهما حالا ومحلا
وانه محال وامان يكون عبارة عن حضور ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حضور الشيء لنفسه
يستحيل ان يتبدل بالغفلة وبانه ان الحيوان غير مرتبا بين والاولى اضعف في هذا كله خبط اما
كتبه الاجلاء القضية فلان الاولية لا يمتنع ان يختلف جلاؤها بالعموم بدليل ان بعض القضايا
لعدم العلم ببعض اجزاء الحد لا يتصور انها بالجلاء وجه مناط التصديق او لعدم الالتفات الى ايا غير ذلك
ويتضح ان الفصل بالتنبيه يدل على ان تلك القضية غير محتاجة الى ايا برهان واما انه يجب بيان اخص منها
ان لا يدرك ذاته فغير موجه لان المقدمة المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك بل
يكفي فيه انه يدرك ذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة الثانية فقد بينها
التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة بقوله ادراك مشاعر مشاهدة وايا
المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او عقلية وقوة غير مشاعر ثم قسم المشاعر الباطنة الى النفس
وهو العقل وايا قوة اخرى تسامت المشاعر الظاهرة والى النفس بقوله وقوة غير مشاعر والقوة
بمعزل وقسمة اخرى الى ادراك بوسط وبغير وسط فقول الذوق والباطنة ايا يدرك وقوة الباطنة
بوسط وايا يدرك بغير ليس المراد انها قسمان في القسمان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فيبقى ان يكون الادراك اما بالمشاعر
الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة فيما سبق بناء التنبيه الثاني
ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة ولانه في الفرض المذكور فاقد لجميع
حواسه فتعين ان يكون ادراكه للنفس بغير وسط فالمراد بقوله والباطنة هو العقل
لانه تبين ان الادراك ليس بقوة اخرى وقوله بلا وسط يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة
لانه لم يقسم الى الوسط وغيره الا ادراك الباطن فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على

الادراك

وجه لا تغير مغايرة بين المدرك والمدرك متعلق بقوله الباطنة بلا واسطة اي ان الانسان يدرك نفسه
بالقوة الباطنة التي هي نفسه بلا واسطة فلا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان الدليل لا يتوقف
على ان تعقل النفس ليس بوسط لكن ما كان من لوازم الحالة الموجودة ذكره مع لازم آخر متساو
بالعرض واما المقدمة الثالثة فقد بينها في الفصل الثالث من المقالة من ان الحالة الموجودة غير
ولا يثبت لها طولا وعرضا ولا عمقا ولو امكن في تلك الحالة ان يحصل عضو ام يحصل غيره اي ذاته
ولا شرط فرد ذاته هو معلوم ان المنفي غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان قلت ما ثبت ان
الانسان مدرك نفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن ثبت ان النفس ليست شيئا من البدن اما الاولى
اي المقدمة الثالثة فقد بينها في الفصل الثاني ولا شك ان الانسان يدرك ذاته وما المقدمة الثانية
او تقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احد المقدمتين الاخريين كاف دليلا اي او تقول الفاعل
الادراك والمقدمة الثالثة تكون نتيجة مقدمة للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالالة
لما لم يثبت بعد ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شيء وعلى ان يثبت الوهم اي ان ابتداء
الفعل الادراك والوهم والتنبيه على هذا هو الضبط وهو الوجه الذي يثبت به وجود الانواع
فان الوجه الذي يثبت به الانواع هو الاستدلال بالاقوى فانهم قالوا الحق ان هذه الانواع
البسائط والمركبات تختلف وكيف يتصور مغايرة فلا بد لها من مبدأ وهو ليس الجسم ولا الجسمية
بل هو شيء آخر هو الصورة والوجه انها اذا ثبت ان ثبت وجود النفس لانها انما تدرك
بنفسها فانها من هذه الجهة لا يثبت بالاقوى بل من جهة انها مبدأ الافعال ولما كان الظهور الاقوى
الحركة والادراك الاستدلال بها اليه اشار بقوله فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل بعض الاشياء
على وجود النفس لان بينه من حيث هي نفس وصورة اي من حيث انها مبدأ الافعال تحقيق ان
حركة فلا بد لها من مبدأ وليس الجسمية ولا الاجزاء بل شيء آخر هو النفس والصورة واعلم
ان الصورة النوعية هي جوهر مقوم لطبيعة نوع الجسم وتميز نوع الجسم اختراز عن الصورة الجسمية
لانها وان قومت الجسم الا انها تقوم جنس الجسم ويخرج عن التعريف النفس لان بينها انها
ان جعلت طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقوم هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم للنوع فلا

عن الصورة

عن الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم فرجعت فيه ودخلت فيه النفس لان بينه
هذا الحد كما ينبغي والاظهر ان يقال هي اي الحركة وقتا ما انه اما كان اظهر لان هي اي الحركة
لو اريد الحركة والسكون كما هي الحركة ما فيه المانعة فيكون صدق الفعل بالمانع وقوله ثانيا جهة الحركة
ايضا صدقه لانه ايضا حال المانعة فيجتمع صدقان على الفعل بحيث واحد وانه غير جائز لا يقال
ان قد مررت بزيد عمرو واما اذا اريد هي الحركة بوقت او حركة كان هي الحركة ظرف زمان وفي
جهة المانعة صدقه ولا امتناع فيه ذلك فكيف يلتبس اما حصل الالتباس بالذكر لان الاجزاء كيفية
ملموسة فالوارد وعلى ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك لان كيفية مضادة يعدم
فكيف يحصل الشيء قليل الكلام اي الا ان حصل الادراك لو كان هي الاجزاء لم يحصل الادراك
بالملمس كما قرر الامام في شرحه وما مقدمتان على الالتباع اي الاجزاء وراء فقط لو وجود الاجزاء
المستمر لان الاجزاء المستمر يتوقف على وجود الجامع وراء فقط وهذا استدلال هو كالمقدمة
لبيان الاستدلال بالمشاهدة اي هذا الاستدلال على مقدمات مشاهدة فان كون البدن من الاستقصاء
ان يعلم بتقطيعه من الفرع وان يبقى وتقطيعه بسيط وكون الجامع اذا اجزاء فيضعف العلم
بتجزي البدن بالانفكاك امر يحتاج علم تجرد المشاهدة كما سنذكره في الفصل الذي يليه وفي
النظر وان هذه الفصل التجريبية لا دخل لها في الاستدلال فان العلم بها يتوقف على الفعل
الجامع وانما هي التنبيه للبين ذكرت لمزيد الايضاح وانما وقع الاستدلال بالاجزاء
لما يعتقد تماما ولا ان عرفت الشيخ في هذا الفصل هو الاستدلال بالاقوى على وجود النفس
وكان الاستدلال عليه بالاجزاء مخالفا لذلك في القصد بالجمع من الاستدلال بالاجزاء
والتباع والجواهر ليس وجود النفس على المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس الاجزاء وما وجود النفس
فثبت بالبرهان ويمكن ان يقال الاستدلال بالاجزاء مدرج بالحقيقة الاستدلال على الاجزاء
وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا استدلالا بالاقوى ويحصل جواب السؤال المشهور ان
النفس الجامع المتقدم على الاجزاء نفي الابعاض والمتأخر نفي المولود فكيف جرت
الحقيقة قبل حدوث النفس الذي هو ذهنا لا يجوز ان يكون القوة المصورة مخادمة لنفس الام

المتقدم
تقدمان على الالتباع المستمر
على الاجزاء المستمر وراء اصل
الاستدلال على وجود وراء
وراء فقط بوجود جوهر

كما لمقدمة

تعلم

هذه الصورة الجسمية ولو فرض انه جوهر يحصل طبيعة نوعية الجسم فرجعت منه ودخلت فيه النفس الانسانية
فهذا الذي كان ينبغي والاظهر ان يقال ان ورود هذه الصورة الجسمية وقت الحاجة انما كان اظهر لان هذه الصورة
لو ورد قبل الحاجة لبطل الكلام كما في الحاجة فيه الحاجة فيكون صرفه للفعل لكن وقوع هذه الصورة
ايضا حق لانه ايضا محل الحاجة فيجتمع علتان على الفعل بمعنى واحد وانه غير جائز لا يقال
ان حق مرت بزيد عمرو واما اذا فرض هذه الصورة بوقت الحاجة كان هذا الوقت ظرف زمان
بحق الحاجة حقا ولا امتناع في ذلك فكيف يحصل به اما حصل الحس بالذكر لان الحرارة كيفية
محسوسة فالوارد وعلى ان كان كيفية محسوسة شبيهة به لم يحصل الادراك لان كان كيفية مضادة
فكيف يحصل الحس فليس الكلام هنا الا ان عدم الادراك لو كان هو الحرارة لم يحصل الادراك
بالحس كما صرح به وما مستدلا على الالتباس اي الجامع واي الحافظ لوجود الحرارة
المستمرة لان الحرارة المستمرة متوقف على وجود الجامع واي الحافظ وهذا الاستدلال هو كذا
تنبيه بحسب الظاهر المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدة فان كون البدن الانسان
ان يعلم بتغيره في الفرح والانجيب وتكثيره بسبب وكون الجامع اذا اراده فمنع او عدم
تنبيه الى البدن بالانفعال امر يحتاج علم تجربة والمشاهدة كما سنذكره في الفصل الذي يليه وفي
ملاحظة ان هذه القضية التجربية لا دخل لها في الاستدلال اعني ان العلم بها متوقف على العلم بوجود
الجامع وانما يكون كما سنذكر بعد الا ايضا وانما يتم الاستدلال بالحرارة
بالعقد تامة اولا ان عرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالا فعلى على وجود النفس
وكان الاستدلال عليه بالحرارة مخالفا لذلك في القصد وحينئذ من الاستدلال بالحرارة
والتباس الجوهر لبس وجود النفس على المقدم الحسي من غاية النفس الحرارة وما وجود النفس
فثبت بالعرض ولكن نقض الاستدلال بالحرارة راجع بالحقيقة الى الاستدلال بالجامع الا
وحصل عن الانفعال كما سيجيء ايضا الاستدلال الا فعلى ويحصل جواب السؤال الجنسي ان
النفس الجامع المتقدم على الحرارة نفس الابوين والمتاخر نفس المولود فكيف حدثت
الصورة فقد حدث النفس الرسمي فذهب تمام الا يجوز ان يكون القوة المصورة حادثة النفس الام

تنبيه

تنبيه

تنبيه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على الشيء من الرحم المقدس ان الصلة لتشكيلها وكاملها بعد حصول الصورة
المولدة المفصلة على ما يشهد به الكتب الطبيعية يريد ان يبين ان الجوهر الذي اشرنا في الفصل السابق
اليه هذا الفصل ثلثة مباحث يتعلق بهذا الادراك وهو كونه شيئا واحدا بعينه وعن كيفية اتصاله
بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فيبين وحدة المبدأ بقوله فهذا الجوهر شيء واحد وكيفية
الارتباط بقوله لا فرق وعن انفعال النفس بتسبيب موجود دون جسم فكيف اذا ارتبط الا
بالبدن بوجود فوجه الارتباط انما هو بالقوى المدركة بها افعالها المختصة وانفعال كل منهما عن
الآخر بقوله لان المستعد لقبول الفعل اشارة ادراك الشيء اما ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل وتقريره انه لا شك
ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك متمثل عنده حاصل فاما ان يكون ذلك الحقيقة المتمثلة عنده
هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها الحاصلة في الاول والاول ممكن الشيء الذي لا حقيقة
له في الخارج من الموجودات الممكنة والممتنعة محقق الحال في الخارج ولا شك العقل ان
حقيقة الموجود وصفة العقل على ذلك التقدير لا يكون الا وجودا لحقيقة في نفسه وليس له وجود
خارجي فتعين ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشيء وجودين وجود في الاعيان
وهو الوجود الاصلي الذي يحصل منه الآثار ويترتب عليه الاحكام ووجود ثانوي حاصل في الاذهان
للامر الخارجي وهو الذي يعبر عنه بالصورة فكلام الشيخ اما اذا ادركنا شيئا فلا شك انه متمثل
عندنا فاما ان يكون وجوده هذا هو الوجود الذي يترتب الآثار عليه او وجودا آخر
غير اصلي وهو الوجود العقلي الذي هو الصورة فالمراد من هذا الكلام ما سبق وهي ان
الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فالصورة هذا الموجود على هذا الوجه فيه
تفصيل الشبهة الموردة في هذا الباب وهم من استدل على الخطأ بانه اذا حصل لنا ادراك شيء
فان لم يحصل فيها اثر في ذات الادراك كان قبله وبعده بين المطلقين وان حصل اثر
فان لم يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا له وان طابقه فهو صورته فهذا
الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة هي المدركة كما سيأتي فاذكره

الشيخ اعلم ان الادراك قال الامام ذكر القوى المدركة على القول بالحكم لان الحكم
الادراك اما اعتبارية او نسبية والحكم الاعتبارية غير محتاج الى واسطة ادراك المعقولات
بواسطة ادراك المحسوسات والتعقل ذكر الى والتوقف الحكم على الادراك وعدم توقف الادراك
على الحكم ذهب الشيخ الى انه ربما ينفك الادراك عن الحكم كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد
الى جوازه فلما كان الحكم غير الادراك مع شرف الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على الحكم
استحق التقدم وضعا وتما كان الكلام في القوى المدركة فرقا على الكلام في الادراك ابتدأ
بتحقيق حقيقة الادراك فقال الشيخ ويمكن ان يفرق ايضا الحكم متقدمة على الادراك لان الحيوان
احتاج اليه الادراك الى واسطة الحكم فانه يدرك الاشياء بالحكم اليه وبدونه غير الحيوان يدرك
فالحكم غاية الادراك والغاية متقدمة على ذي الغاية لاحتياج الادراك الى الحكم وعدم
احتياجه اليه الادراك لكن انفكاك الحكم عن الادراك في النبات ويستلزم ان تقدم الحكم
ليس الا في التقدم الذاتي لا الزماني ليس الا ان ادراك الحكم متقدم على ادراك الكلام او يقول اما
ان الحكم نفسه متقدم على الادراك فلا يلزم القول بان الحيوان يدرك شيئا لتوقف اليه او عن
تفريع متقدم الادراك على الحكم كما ذكره الامام والاولى ان يعكس ويقال لان ذاته
يتوقف اليه شيء لبعد كما فكيف الحكم في الجملة متقدم على الادراك وهذا القدر كاف فيما قصده
الشيخ لانه يمكنه ان يقول ان اراد ان كل ادراك سابق على الحكم فهو ظاهر البطلان
وان اراد ان بعض الادراك سابق على الحكم فبعض الحكم ايضا سابق على الادراك فتقدم
الادراك على الحكم في الجملة لا يجوز ان يتقدم في الوضع ثم قال كان الادراك سابقا على الحكم
كما قيل الامام وبعض الحكم ايضا سابق على الادراك كما جاء على ما ارشد اليه بقوله ويمكن
ايضا ان يقال فالادراك والحكم من حيث هما لا تقدم احدهما على الآخر بل الحيوان
احدهما كما اعتبار الآخر ولذلك صار وجود اي فصل متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه
اشرف لا التقدم الطبيعي كما ذكره الامام وعبارته انهما بعد الفصلين متساويين معا بل
ما شأن من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي به العلم ويوضح موضع بعض لوازم التوبة

ان الحيوانات غير
الحيوان الآخر

ان كل ادراك
يتقدم الحكم
الحكم

او الفرق فلا يلزم حقيقة فصل الجوهر وكان الحس والمتوهم لا يميزان الا في مرتبة واحدة وهو تحقيقا موضع
فيطلب التحقيق وانه يكون فصلا بين الحقيقة والعقل قرره هذا القدر الموافق لما سنتها ده هنا
واذا حضر متصفا عنده وسفلا وعنا ارتقا الى ان يقول هذا وجه الى ان ادراك الجزئيات
بحصول نفسها في العقل لا عينها فان كان الفرق بين الحضور وبين لا يكون حضورا لما
كان ليس كذلك اذ الظاهر ان ما يذكره بعيد عن ان الامر اذا تبين عن النفس ادراك الحضور
صورة منه الحصول حقيقة وانما فانه لو حصل حقيقة الجزئي في العقل فاذا تصور بالنفس
يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه محال وان الادراك اما ادراك الكليات
او ادراك الجزئيات اما ادراك الكليات فصورة مجردة حقيقة بالحضور الى التفصيل المنطقي
سيذكره واما ادراك الجزئيات فاما ان يكون ادراك مجردات عن المادة كادراك الله
مجردات غير خارجية واما ادراك الجزئيات الخارجية فهو بحصول صورتها وكل ما هو غير ذلك
اعتبار اخر واما ادراك المجردات الغير الخارجية فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقة متمثلة
عند المدرك متناول القسم الاول للقسم الاخير فان معنى النفس ليس مجرد حصول المثال بل
يتناول الى القسم الاول وبعض القسم الثاني حضور حقيقة الشيء اما نفسها او مثالها وان كان
حضور مثالها اعم من ان يكون مجردا عن المادة او لا يتناول القسمين الاخيرين فقوله بنفس تحقيق
تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال ولا يخل ذلك الحق في تعريفه بما ايراد كما ذكره
وهو المدرك فيه كما ان الظاهر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك فكيف
يستقيم هنا تعريفه بما ان الشيء ليس بمعلوم في التعريف بل هو المعرف وهو قوله ادراك الشيء
ويمكن ان يجاب عن الاول بان المراد بالتعريف هنا ليس هو التعريف المصطلح بل هو مطلق التعريف
هو تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه بل بغيره في قوله ان يكون
حقيقة الادراك ان كان بغيره فتمثل الحقيقة انما يكون في ذات المدرك فان كان ذاته فتمثلها فيه
فانه الادراك هو الذات والقسم الاول هو الادراك الذي هو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة وهو
قوله الشيء هو ما به يدرك الشيء المستعمل المشار في التعريف ويكون نوعا من الادراك هو

التعريف

خوف بالاتفاق ان الوسائط الحق والجزئي المشار اليه هو مجرد الحضور والحضور الحس الادراك
او الحس بالتمييز قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون
لعدم التفات اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس بحضوره
عند الحس لبقاء الصورة المذكورة لا الحضور عند النفس كلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة
عند المدرك دال عليه واعلم ان الادراك هو حصول الشيء عند النفس اما الحصول
النفس او الحصول عند الحس لحضوره عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون
حصولا فيه او حصولا في آلته وآلته اما محل الحس المشترك فانه بحصول الصورة في مقدمة الدماغ
واما غير محل الحس الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل
بنا محل متصل به والادراك المدرك الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك
سواء ادراك نفسه او هو ان يكون صورة حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون
خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا فادراكه بحسب حصول صورته بالحقيقة
اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول الصورة والا فيها فلا امتياز بينهما لا في
الماهية واللوازم والعوارض والخواص لوجوب المغايرة بالذات والحكم في صفات النفس لو كان
ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال واما الثاني فلان
المدرك اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك او لا بل يكون عينه او ذاته المدرك وغيره فلا يكون الخارج
بينا في ذات المدرك والصفة التي هي ادراك فلان ادراك حقيقة الشيء انما هو
اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثالها والاول باطل كما حققناه فهو
الثاني فقد علم اما اذا ادرك الشيء فلا يمكن ان يدرك الشيء في النفس او في خارجها فان كان
في النفس فحضور الصورة كما مر وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب
التفات النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس كما ان الصورة المحسوسة تظهر في الآلة وهي خارجة
عنها لا فيها فلا يتوجه بعضهم على ما في الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا
الى ان الادراك اضافة بين المدرك وهو بالادراك او الكلام فلان وجود الاضافة

خوف بالاتفاق ان الوسائط الحق والجزئي المشار اليه هو مجرد الحضور والحضور الحس الادراك
او الحس بالتمييز قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس والنفس لا يكون
لعدم التفات اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس بل الحضور عند النفس بحضوره
عند الحس لبقاء الصورة المذكورة لا الحضور عند النفس كلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة
عند المدرك دال عليه واعلم ان الادراك هو حصول الشيء عند النفس اما الحصول
النفس او الحصول عند الحس لحضوره عند الحس لا يلزم ان يكون حصولا في الحس بل اما ان يكون
حصولا فيه او حصولا في آلته وآلته اما محل الحس المشترك فانه بحصول الصورة في مقدمة الدماغ
واما غير محل الحس الصورة الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس المشترك بل
بنا محل متصل به والادراك المدرك الادراك مطلقا وهو حضور الشيء عند المدرك
سواء ادراك نفسه او هو ان يكون صورة حاضرة عنده وذلك لان المدرك اما ان يكون
خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا فادراكه بحسب حصول صورته بالحقيقة
اما الاول فلانه لو كان ادراك النفس بحسب حصول الصورة والا فيها فلا امتياز بينهما لا في
الماهية واللوازم والعوارض والخواص لوجوب المغايرة بالذات والحكم في صفات النفس لو كان
ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه محال واما الثاني فلان
المدرك اما ان يكون خارجا عن ذات المدرك او لا بل يكون عينه او ذاته المدرك وغيره فلا يكون الخارج
بينا في ذات المدرك والصفة التي هي ادراك فلان ادراك حقيقة الشيء انما هو
اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثالها والاول باطل كما حققناه فهو
الثاني فقد علم اما اذا ادرك الشيء فلا يمكن ان يدرك الشيء في النفس او في خارجها فان كان
في النفس فحضور الصورة كما مر وان كان في خارج النفس فظهوره عند النفس لا يكون الا بحسب
التفات النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس كما ان الصورة المحسوسة تظهر في الآلة وهي خارجة
عنها لا فيها فلا يتوجه بعضهم على ما في الاشكالات الواردة على القول بالصورة ذهبوا
الى ان الادراك اضافة بين المدرك وهو بالادراك او الكلام فلان وجود الاضافة

يتوقف على وجود المعنى فيه فلا بد ان يكون المدرك موجودا فيما اقول انه من يكون صورة وهو الذي اشرنا
منه وانما في الخارج فلا يكون المدرك الا موجودا في الخارج لا يكون مدركا وانما يتفاوت
ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للشيء وقد تقرر ان كل
مدرك موجود في الخارج وعلى ذلك التقدير لا يتحقق ما ذكرتموه ورد على الصورة ايضا فان الصورة
المطابقة معدوم اما ان يكون صورة لامر او صورة شيء والاول محال لان الامر الشيء لا امر له
ولا صورة والا كان صورة شيء فاما ان يكون الشيء في الذهن او في الخارج والاول باطل لان
الثابت في الذهن ليس حقيقة المعدوم بل صورته والثاني ايضا باطل وان القول بوجود المعدوم
الخارجي وهو ايضا يلزم ان لا يكون ادراكا لان صورة الشيء لا يمكن ان يكون صورة
شيء موجود في الخارج والا لكان اما صورة الشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان
استحالتهما لانا نقول انما صورة شيء في الذهن وليس بصورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في
العقل وجودا غير اصيل الا انه حصل الشيء في آخر فيهما العلم والمعلوم واحد متغاير ان بحسب
الاعتبار على اعتبار انه بالذهن ومعلوم باعتبار حيثيته بخلاف ما اذا كان المعلوم موجودا
في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل والمعلوم هو الموجود الخارجي ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك كما ان سائلا يقول ما حقيقة الادراك وما هو فقال المدرك موجود
على صورة الادراك فهو تعريف ورد في الكتاب بان ما ذكره ليس تعريفا للادراك بل تعيين لمعناه
فانا نتعقل معانيه متعددة فيها من الادراك لكن ربما لا يعرف انه اي معنى من المعاني اذا ذكر عرفنا
انه اسم لذلك المعنى دون غيره وتعيين معناه فانه يحتمل ثلاثة احتمالات احدها انه يقول على الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل فيتعين معناه لتعرف حاله انه مشترك عليه ومشترك والا كان
الناظر في هذه الفلسفة فهو الحكيم الكامل ان المدرك الخ ثانيا الآلة وقد تبين ما لخص الشيخ من مستحق
الادراك ان الادراك سواء كان بآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس عاقلة
الباب الثاني ان الادراك ان كان بغيرها فالصورة حاضرة في النفس وان كان بالقوة الحاسة
تحصل فيها اولا انتباه المدرك في كلا التقديرين هو النفس فيما اعترضات الفاضل

فيما ان يكون موجودا في الخارج

منه

هذه ثلث اعتراضات الاول ظاهر والثاني ان يقال انا اذا ادركنا شيئا تغير ذلك الشيء عند العقل لكن
لا نسلم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا في العقل لما يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او
بمحل لا يجوز العاقلية اذ لا التفات النفس اليها وارتفع الحجاب بينها وبين النفس تعقلها والثالث
انه لو كان الادراك حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا ابصار الشمس يحصل
عندنا صورة مساوية للشمس فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول ان يقال
احدهما انا لا نسلم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة تكون جهلا وانما يكون
لو كانت صورة ذهنية تحقيقية خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لا تحقق في الخارج
كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهل والثاني لم يذكر هذا الوجه في الجواب بل انه
عليه يقول فيما سبق الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها
وثانيهما ان الاول يمتنع ان يكون الصورة الذهنية ان الادراك يتوقف على المطابقة والا لا مطابقة
ولو كان الصورة لا تمتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون المدرك الا موجودا
في الخارج كما ذكر قيل وذا يمتنع وجودها امتنع وضعها بالمطابقة والا لا مطابقة وفيه نظر
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاحتمالات الادراكية موجودة في الخارج وبعضها
لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة
قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في الحالات وعن الرابع انه لا يكون لها صورة موجودة
في الخارج وان يذهب اليه ذهب اما عن احتمال وجودها في الخارج فاجيب فهو انه من
الرابع الظاهر ولم يجب وكانه يزعم في البداهة ولو خصص الاحتمال بالخارج فلا نسلم استحالته
لان الصورة العقلية ليست ذات وضع فيستحيل حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال
لا يختص به بل يجري في كل موجود غير النفس وعن احتمال الصورة القائمة بنفسها وبغيرها ان
كانت كما في الادراك وجب ان يكون كل نفس ثابتة ذاتا وهو باطل وان لم تكن
الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس لتحصل الادراك فالادراك ليس نفس
الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نسلم انه لو حصل صورة مساوية لتلك

فلو

لو جهين

بجميع يلزم انطباع الكبير في الصغير فيلزم لو كان في الصورة صغيرة أو صورة الكبير كبيرة وحاصل كلامه أن
سند المنع الأول ثلاثة احتمالات احتمال انطباع الصورة في مرآة والجمع الذي هو الآلة أو في الجو
الحائل أو في النفس على قول من يرى أن الإدراك حصول الصورة في النفس وإن كان بالآلة
ولا يخفى أن هذه الاحتمالات الصغير والكبير وإن استند المنع إلى احتمال أن يكون صورة الكبير
صغيرة وإن مساوية في الجهة كالكبير والصغير في أفراد الإنسان فاستبعاد انطباع الكبير في
الصغير غير وارد على القول بالصورة مطلقا [illegible] الإدراكات بل لا يرد إذا قلنا
والتخيل وأما في سائر الإدراكات كالسمع والبصر والشم والذوق والوهم فلا لأنها لا تحس
إلا بأشياء صغيرة فلا يلزم انطباع الكبير في الصغير فكذا لا يرد على الموضعين على بعض الطرق
أما على الانطباع في الآلتين بالشعاع وأما على النفس فعلى مذهب أصحاب الإدراكات هذا مختصر
ذكره وفيه ضعف أما المنع الأول فلأن صور المقادير العظيمة والأبعاد البعيدة لو كانت
الآلة أو النفس لكانت الآلة أو النفس متقدرة بتلك المقادير والأبعاد لأنها حالة فيها
صفة لها وأما المنع الثاني فلأنا نلاحظ الصور على ما كانت عليها في المقادير والأبعاد فيما يرى
والجواب كيف يكون صغيرة بل نلاحظ الفلك ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن البعيد أن يكون
في خزينة الدماغ متعددة الحجم مختلفة والسكاكي والجسمانيات ذكر أنها وجبال شامخة
عظيمة ومسافات نائية وكذا ما يلزم من نصف الفلك بكواكبه على أن قول الاستبعاد ليس بحجة
مطلقا كلام مستدرك لأن الآلة بل لا يرد السؤال على سائر الإدراكات ولا على مذهب
على الانطباع على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك النقل أصلا والحق في الجواب أن حصول
صور المقادير والأبعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فإن التقدر والكبر والصغر إنما هي
بالعيان لا بالصور فيفرق بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فإن
المحل بالنسبة إلى الآلة يصير كبيرا وصغيرا وبالنسبة إلى النفس يصير مدركا عقليا ان الادراك
عقلي واحد يعني إذا درجنا في عقولنا وجدنا الحالة التي هي تصور الموجودات مرتسمة
إلى أن في تصور الصورة الموجودات والممتنعات وإذا كان في النفس تصور الموجودات
ارتسام الصورة فلكل حال في تصور الموجودات كذلك ومنها حصول الاستدارة

السؤال

السؤال على ما ذكره الإمام إذا كان الإدراك حصول صورة المدرك عند المدرك فإذا عقل الإنسان
الاستدارة والحرارة والبرودة كان العاقل مستديرا حارا باردا وهو محال
بل الاستدارة إن كانت جزئية فالآلة وعاء بالباب لم يكن كلها آلة مستديرة لكن لا
يلزم منه أن يكون العاقل مستديرا وإن كانت كلية فيلزم أن يكون كلها مستديرا ومنه الأجزاء
ليس كذلك لأن السؤال الوارد في الاستدارة الجزئية وفي الاستقامة الجزئية يلزم أن يكون
الآلة مستقيمة مستديرة معا وهو محال وفي الكليتين يلزم أن يكون النفس مستقيمة مستديرة
إذ ليس يعني المستقيم والمستدير إلا ما فيه الاستقامة والاستدارة وفيه وجه في النفس
الجواب أن المستدير ما فيه الاستدارة خارجية أي غير الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه الاستقامة
خارجية أي غير الاستقامة وأما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم أن يكون مستقيما
مستديرا ثم قال وأما الحرارة فإنها لا تعقل كونه محلا حارا فإن الحار هنا صورة الحرارة
لا عينها مسلم أن الحاصل في النفس الحرارة لكن إذا حصل كان حارا لو كان قابلا للحرارة وهو ممنوع ولو
سلم أنه قابل فما يصير حارا لو كان قابلا عن ضد الحرارة والجواب بالأول فإن الحار
ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وإن شاركت الحرارة الحارة في الحقيقة
إلا أن الحار ليس ما فيه صورة الحرارة مطلقا بل ما فيه الحرارة الخارجية وأما الجواب
الثالث فضعيف لأن الحرارة إذا حصلت في النفس فكيف يجوز حصول ضد الحرارة
فيها وأما الجواب الرابع الذي ذكره الشيخ فلا يخفى إلا أن الحرارة حاصلة
في الذهن وأما إن الإدراك نفس ذلك الحصول أو أمر آخر وراء ذلك فلا طائل عليه والحق
عندنا أن الإدراك ليس عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن الإضافة الحاصلة بين القوة
العاقلة وبين تلك الصورة الموجودة في العقل أو بينها وبين الأمر المعقول الخارجي وأما
القول بأن الإدراك إنما هو إدراك الشيء بتمثل ذلك الشيء عند العقل فيه أن الإدراك
الشيء ظهوره وحضوره عند العقل ثم ثبت أن ذلك الشيء المتمثل موجود في العقل وليس
للصورة إلا الوجود في العقل فيتبين من ذلك جزما أن الإدراك ظهور الصورة وحضورها

عند العقل وهذا لا يحتاج الى زيادة نظر ثم نقول لا يخلو اما ان ادراك السواد لو كان
عبارة عن حصول صورته في الشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا لان السواد حاصل له والجواب
بالفرق بين حصول الصورة لموضوعه وبين حصول صورة المدرك عند المدرك فان الاول الحصول
موجود بل اصيل الموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لا اصيل ومنها ان صحة الادراك لو كانت عبارة
عن حصول شيء لمجرد لكنا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا جسمانيا واعتقدنا حصول السواد فيه
ان يقطع بكونه مدركا للموجود حالا بدرك السواد وليس كذلك فانا نعلم بالضرورة انه ليس بجسم ولا جسمانيا
قد يتمسك بانه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون الشيء عالما شيء معناه حصول
الشيء له وهذه شبهة واحدة عليها قرر الامام والشيخ جعلهما شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة
وتقرير جوابها ان حصول السواد للجسم دون ان يريد به حصول عين السواد فهو ممتنع لانه يلزم
سبيل حلول الاعراض في الاجسام وان اريد به حصول صورة السواد فهو مسلم لانه يلزم من عدم
العلم وانا الشبهة الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى موجود ونعلم ان الوجود حاصل له
ان في علته الفاعلة له فلو كان العلم حصول الشيء للمجرد لم يشك في ان الله تعالى عالم بذاته و
بما عليه وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور وتارة على وجه
الوهم والتصور الاول هو العلم فمن علم حصول الله تعالى لذاته وحصول فاعليته له على سبيل الحضور
قطع بكونه تعالى عالما بذاته وفاعليته واما الشك فلعدم التحقق ذكر الوجه والثاني جعلهما شبهتين
لان الاولى على الادراك الانطباعي والثانية على الادراك الحضوري وتنبيها على
تخطئة الامام في وصف المجرد بالتوهم ولهذا شنع عليه بانه جهل وسخف ومنها ان نعلم
تعقلنا لذواتنا اما ان يكون بنفس ذواتنا او امر زائد عليها والاول باطل لوجهين الاول ان تعقلنا
لذواتنا اما ان يكون بنفس علمنا بذواتنا او لا يكون فعلى تقدير كونه بنفس علمنا بذواتنا اما ان يكون نفس علمنا
او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا لان علمنا بعلمنا بذواتنا نفس
علمنا بذواتنا وعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا فيكون علمنا بعلمنا بذواتنا نفس ذواتنا لكن نفس ذواتنا حاصل
فيكون علمنا بعلمنا بذواتنا ايضا حاصلا بالفعل وهكذا في سائر الاعتبارات فيلزم ان يكون لنا
الغير المتناهية

لو كان نفس

فان بعد

سبيل

الغير المتناهية موجودة بالفعل وهو محال وايضا ان لم يكن نفس علمنا بذواتنا لم يكن علمنا بذواتنا
نفس ذواتنا لانه لو كان علمنا بذواتنا نفس ذواتنا لكان علمنا بعلمنا بذواتنا نفس علمنا بذواتنا وذواتنا
خلافه والجواب ان العلم بذواتنا حقيقتان بالذات وبهذه الحيثية نفس ذواتنا وبنوع من الاعتبار
وبهذه الحيثية مغايرة وتحقيقه ان علمنا بذواتنا لا معنى له الا ان ذواتنا حاضرة لذواتنا وحضور الشيء
الشيء لذاته واحد بالذات وهو ذواتنا لكن قد يتغاير بحسب الاعتبار فان ذواتنا باعتبار انه حاضر
وباعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم وباعتبار انه حاضر له معلوم فالمعقول
الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور
الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني ان العلم بذاته لو كان نفس ذواته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء
حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كما في الاضافة والايجاد والجواب بان التغاير بحسب
الاعتبار كاف في العلم فان قلت فلتكن التغاير بحسب الاعتبار في الاضافة والايجاد اجاب
بانه كاف في الاضافة ايضا واما في الايجاد فلان الموجد يجب ان يكون مقدما بالذات على الموجد
وذلك يستدعي التغاير بالذات ومنها ان الصورة تحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا
حالها الحس المشترك وكذا الصورة تنطبع في الجليدية ولا يحصل الا في المتنى العصبتين
وانا لكنا ادركنا الشيء الواحد مرتين لان المنطبع في كل واحدة من الجليدتين صورة اخرى
فلا يكون الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك
حالة نسبية اضافية فاما اذا ادركنا شيئا فان القوة الباصرة لينة فتنفعل عنه الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية تقف فوقه والادراك يكون بنا الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
منظر ذلك وهذا من الاعتراض على ما ذكره الامام قوله وادراك الادراك اما بعقل الادراك
اما الجزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات المادية فاما محسوسة او غير محسوسة
المحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات المادية فكما ان لا يكون جزئية بل
كلية او يكون جزئيات غير مادية واما كان قادرا على ادراك العقل الا انه اذا حصلت له ادراكه

واحد كانت كلية لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل ويسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير المحسوس والمتخيل ايضا
لانه اظهر وان قال الحس من حس البصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس فان كان المحسوس شيئا بحيث اذا
عدم القوة الحاسة صورة المحسوس من حضور المادة واكتفينا بالعوارض الغريبة وكذا في الذوق
الى غير ذلك واذا اردنا من العوارض الغريبة العوارض التي تلحق لسبب المادة في الوجود الخارجي واما ورد الجسمية
فلا تكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال والغريبة يمكن ان تنتهي الى الجسمية وهيئة الجسمية تعقل
الغريبة تختص بحكم الحس او التخيل وجعل الاول اقوى لانه يلزم ان يكون ما كان تعقله اقوى
للغرض الغريبة وعلى هذا يدخل فيها الوهم لان ذلك الا يتوقف على ذلك الجسمية بل
بالعكس فيما يمنع الحكم ان يكون الغرض الغريبة واختص فيها الحاكم الحاس و
التخيل بل المختص بها الغريبة المستحضرة لكن لا يناسب ما ذكره الشيخ وقد ذكر
هذا الموضع سؤالا وهو انه ذكر ان العقل يجرد عن المادة في صورة
كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الكلام يشعر بان اصحاب الصورة العقلية
مجردة عن جميع العوارض الغريبة فانها انما كلية مشتركة بين كثيرين وهما يقتضيان ان العقل
فان الصورة العقلية جزئية حالية غير جزئية حلول الجزئي فيه لا يمنع تكثر شخصيتها
وعرضيتها وحلولها في النفس ومقابلتها لما حلت فيه عن جزئية عن جهة تلك الصورة
فلا تكون مجردة عن جميع العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في
نفس زيد لا يكون فرد الكلي الذي للافراد التي وجدت قبل زيد والتي يوجد بعد زيد لان
وجودها موقوف على نفس زيد فلو كانت فرد الكلي لافراد لكان وجود الكلي
بدون الجزئي وهو محال وايضا لم يكن جزئيا لم يكن مشخصا بها فلا يكون كلية واجاب
الكلي المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج
الذي هو مجرد للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض والصورة العقلية وان
كانت جزئية الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يعد انها كلية مجردة بالوصف الاضافي
وهي حاصل ان الكلي المجرد هو الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة الكلي

لا انها فرد منها كلية ثم الشيء القول بان الكلي موجود في الخارج بعد ولا شك ان نسبة الى الافراد
في الخارج ان ان وعرض ان اخر فالاثنان المشتركان فيهما في الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما
فيلزم وجود شيء واحد بالذات في موارد متعددة وهو ظاهر الاستحالة واما ان يكون
موجودا في احدهما فلا يكون الموجود في احدهما عين الاخر بل جزءا منه وبعضا منه
واذا ثبت ان الاثنين ليسا شيئا واحدا في الخارج فالاثنان نسبة الواحدة لا يوجد الا
في العقل يحكم لها اعتبار بحسب الذات وهذا الاعتبار صورة شخصية باعتبار شخصية والاعتبار
الواحد معا بحسب الاشخاص وهذا الاعتبار كلية وبحسب مطابقتها الاشخاص تحققت في الخارج
كانت غير الاشخاص وهذا الاشخاص لو يجرد عن المشخصات وحصل به العقل كان
عين تلك الصورة وعلى هذا استقل السؤال اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية
ليس انها مجردة على مطلق العوارض بل عن العوارض الغريبة وانما بالعوارض الغريبة
بما ذكر واما الثاني فلان الصورة العقلية بحيث تجرد الاشخاص في الخارج ولا يلزم
انها ليست مشتركة لان الاشتراك ليس معناه انها تجرد للافراد وانما في الخارج على معنى مطابقتها
للافراد وهي متحققة والصورة العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي تسمى
المعقولات الثانية وهي المعقولات الثانية والمحقق في المتاخرين واما ما يبدو من التنافي
الاول فقد مر في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون مادة او فيها وفي فان كان مادة
والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد ولا يجرد تام بتجرد كلي وسيطلع
بالكلية وان الصورة التي يحس بها تنحصر عند المدرك من المادة واذا تحققت تجردت
اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم يبطل الصورة الخيالية الا انها لا يجرد عن العوارض
الغريبة فان تحققها على حسب الصورة المحسوسة على قدر معين وكيف معين ووضع معين و
اذا تعقلت تجرد عن المادة وشوائبها واما الوهم فهو يدرك بشاركه من الخيال معانيا
جزئية مأخوذة من الصور وليست شيئا سلبت المدركات الجزئية بالتجريد واما غير الملكة
فهو معقول الجزئية لا يحتاج الى تجريد فعقول الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا بالعوارض

الفوقية فليس يمكن ان يكون شيء من جواهر ذاته كونه فوقية مشتركا بين الذات والمستوى اذ لا يمكن قوله
لا تتعلق بالعوارض الفوقية ان اراد به عدم الكلي لحوق العوارض الفوقية لذاته فلا يمكن ان يرتفع
العوارض الفوقية لا يمكن ان يكون لحوقها وهو تكرار وان اراد به عدم لحوقها بالفعل فهو مستدرك اذ يمكن ان
يقال ان المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه العوارض الفوقية فلا يكون الا بسبب المادة وفي
تحقيق الاذهان بالصورة ملحقة وقوله في هذا التقرير بالذات والمتكلم كيف يتعلق من الفوقية الفوقية انما يتم
لو كان قوله الشيء يلزم ان يكون مجرد ذاته كما يتعلق للعوارض الفوقية وهو غير لازم اذ يجوز ان يكون الشيء
مختصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يكون متعلقا بها عدم لحوق الفوقية فرع امر اخر اذ يجوز
ان يكون لا يكون الا بالمادة فان تمكن بحسب الافراد يستلزم الالتحاق بالافراد وهو الذي يجوز
وجوده في مستحضر والا فلا انه معقول لذاته لانه لا يكون ايضا مجردا وانت تعلم ان الفرع الاول
لا حاجة اليه بيان المطلب الذي هو مقصوده فهو ادخال حشو في البيان ثم كان مسائلا
يقول فانا لا ندرك تمييز العقول والنفوس مع انها مجردة وكونها معقولة لذواتها
فاجاب بقوله لعله من جانب من شأنه ان يعقل فان استحالة الانسان بالعلل الكسبية تمنعه
عن ادراكها ويكفي من هذا ان المجردات تعقل ذواتها وغيرها من المجردات لان ذواتها
معقولة لذواتها وليس لها عائق وما لا فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول فاذا النفوس الساوية
فهي ايضا تعقل ذواتها اذ لا عائق لها عن ذواتها وغيرها من المجردات فاعل التعقل
بحسب تمييزها عن ادراكها والتصريح بقوله بل العلم يعود ايضا الى هو النظر واما اذا اعادته
فهو يوجب من الثواب وهو بالمعقول فيوجب ان يكون فواضل من جانب ما مقدرا اذ يكفي في جانب
ان يعقل واما الجواب لبرى من المادة فهو معقول لذاته ولعله من شأنه ان يعقل الى العقل ذاته
ثم فيها بحثان استحسانا اذا تعقلت جسما من الاجسام الفلكية اما ان يكون متعقلا بمادته الا
فان لم يتعقل المادة فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم التعقل جزئه وان تعقلها مادة في مادة
لا يمنع من تعقل المادي وجوابه ان الموجود ثلثة اقسام الجوهر الحاصل للمادة في الصور
والاعراض التي تابعها المتعلق بالمادة لا تعلق الوجودي كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة التي
النفوس

المتعلق

المتعلق الوجود عن المادة كالعقول فالقسم الاول يمتنع تعقل الامر المتجرد عن المادة والقسم الثاني
يمتنع الامر المتزاج عن المادة لكن يكون ملحقا بالمادة اذا تعلق بعد تجريده عنها والقسم
الثالث فلا حاجة بتعقله ايضا على اصل الحكماء ان المعقول الجزئي كالواجب الحق والعقول والنفوس
والصور فليست جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب ان
التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا يمنع فيها والوهم لا يأخذ المعنى مخصوصا بمادة بحيث لو
قدر عدم الصورة الشخصية ادراك صورة اخرى لا تتعلق بالمادة بالجملة لو كانت موجودة
او موضوعا لم يسأل بان الحلي والحال يمكن تعقلها من كل حكم بثبوت الشكل الخشب فقد تقوم في الحكم
المادة المعينة عن تعقل الحال وجاب بانه يمكن ان يثبت ان تعقل الصور الجسمية المعقولة بالمادة
كان بها وتعلقها عن المعقول لتمييز لا غير فهذا كان ما لا يعقل بالمادة يكون تعقله عاصرا لذاته
غير معقول لذاته كان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يعقل بغيره لم يكن تعقله عاصرا لذاته فلا يكون ذاته عاقلة
لذاته فلا يكون معقولا لذاته وما يعقل لذاته لا يمتنع عن كونه معقولا ايضا على ان يكون غير المعقول لذاته
فانه لا بد ان يعقل به على الصيرورة معقولا بالفعل ونحن نقول ان قال الفلاسفة ان غير مقتضى الاستدلال
الشيء ذاته عدم امتناع تعقل الغير ايضا ايضا على وجه عدم تعقل ذاته الا امتناع وعلى تقدير التسليم
الحقيقيات بنفس النقض متعقل الحال والحال معا وان كان فيه ونقض النقض قوله كل قائم بذاته موجود قبل
ذاته بالجسم فان شرط عقل الذات اعراض الشيء بالذات وتعدد الجزء وعكس النقض قوله كل حال لا يمكن
يكون معقولا لا يكون على الصورة والعقل وترد عليه بعض النقض بعض الحالات والذات فانها معقولة لذاتها
غير حال وكلام الامام مبني على ان الحال ضرورة قوله فهو معقول لذاته ملكة الحصول واما الثانية فهي على
قوله التعليل والعلة الشيء بعد قوله وهو معقول لذاته وكانه هو الكلام ومعناه ان المجرد عن المادة
وعلائقها اذ نظرنا اليه ذاته فمن شأنه ان يصير معقولا للغير ولا يمتنع عنه ايضا على ما في الشرح
الحق ان المراد بالمادة هنا الهيولى لا مطلق المحل الوجود والصورة العقلية والحق الحدائق
ضمن المادة عن كون الشيء معقولا ان المادة تمنع منها ان يصير الكسب الحالة فيها من حيث
انها شخصية الامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة عن ذاتها وذواتها

بالشواهد

الجهة الاخرى

الا

معقولات

ما يشاء

فانه لا شك انه الحسية وامتناع قبول الصورة والعقلية ايضا واذا تحققت الحس المشترك متصورة
لا منافاة الوضع وهذه القوى جميعا مدركة المعقولات بما هو مدركة وهو مقتضى الا
والمدركة بما هو مدركة للصور او مدركة للمعنى والمعنى مقتضى الادراك حافظة او مفرقة وادراك فظ
حافظة للصور او المعنى وهذا الادلة انه مقتضى الحس فلا يمكن اتحاد وجود غير ما لكن يحفظ ما من
الا تحت جدد الحس الظاهرة والقوى غير التقسيم فيها واعلم ان هذه الا القوى اعني ادراك
الصور والمعنى وحفظهم التصرف فيها لا شك في وجودها لا يمكن ان يكون الا
والمعنى الحس بما هو مدركة بحسب ما يتعلق فلا يكون الا القوى من هذه الحيثيات يكون
ما يسبق ايضا الى ذهن كل من ان يكون قوة وكل من عبد الملك الا القوى بحيث تحفظ فانه قوى
هذا الفصل بيان تعدد تلك القوى والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة تحفظ الخط
لا شك انما لا تتصل الارتسامات في الحس والتصال الارتسامات ليس في البصر لان كل ادراك النقطة
بحسب تحاذيها في حد وجود الخط فيجب ان ذلك الارتسام غير تلك المحاذية الى الا
في اتصال الارتسام في البصر فلا بد من قوة متصلة قابلة الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة في حد وجود وتبقى فيها
اعني ان تتصل بها صورة اخرى في الحس المشترك الذي اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشتركة وهذا
القدر من الكلام تمام الدلالة لذلك الفرق الشيخ الرئيس واما قولهم والمقابلة ان تحصل في آن الموجود
لانه لو فرضنا المقابلة في حد الخط انما الانتقال الحركة والكلام في استمرار ما وليس كذلك
في زمان لم يكن الحس يحس ذلك الزمان الا النقطة فلا يكون الخط حقيقة الكن لا دخل هذه
المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال النقطة في كل حد وجود لها مع كونها مشاهدة لكن
في اي حد وجود والمستدل فرض ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها الى الا
اتصال الارتسامات في البصر فقوة الدلالة لا يكون الا ايضا تحقيق المقابلة في حد فرض الباطن
الحد مع بقاء المشاهدة وان المقابلة ايضا او زمانية على حاجة اليه قطعا ثم لا يجوز
ان يكون اتصال الارتسامات توهمه لنا لانه ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون
في قوة اخرى للنفس ولم لا يجوز ان يكون في الهواء ان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء اتصال ذلك الجزء

الهواء بتشكل تلك النقطة فلا زالت عن المكان فلصورها وانتقالها عن ذلك المكان انتقال الشكل ذلك
الجزء الهواء على ذلك الشكل فيحصل اتصال الارتسامات في الهواء بتشكل التشكلات مع الا الجزء الهواء
المتحركة وزة غير خطوط وانت بصيرة بان اتصال التشكلات كاتصال التشكلات وكان الامام قابل
بذلك عليه لمن يطلب الكشف عنه ثم هل يجوز ان يكون اتصال الارتسامات ما في البصر ويوقف
الارتسام في البصر على المقابلة ثم فان قلت مرتب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول
بحيث يتحقق ان اوسع اتصال الارتسامات ليس في البصر ولكن سلمنا لكن لا نم انه اذا لم يكن
البصر يحس بقوة اخرى فلا فرق عند قلت المنعان مرتبان على ما وجه الامام اذ نقول ان
في النقطة الثانية زال حكم المستقيم والنقطة الجزء الاخطاط المستدير الخط المشاهد
ليس موجودا في الخارج بل لا تتصل التشكلات النقطة في الخارج بل يرى خطا مستقيما لكن لا يجوز ان
يوجد الخط في البصر لاتصال الارتسامات فرد ما غير النقطة توجد الدليل وجه على تغير ترتيب المنع
فقد جعل ما يوجب الاجابة عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا بان التشكل لو بقي عند زوال
النقطة لزم الخلف لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم هو او عن الثاني وهو قوله وهذا
الاتصال او بما ذكره وارد لانه قوله ان مشاهدة ما ليس موجودا في الخارج بان القول بادراك البصر
خطا في الخارج لاتصال التشكلات قوله ان مشاهدة ما ليس في الخارج بل القول بادراك البصر
ما لا يقابله يخل الى القول بوجود قوة يدرك الشيء الغائب عن البصر كما ان مشاهدة ما ليس في الخارج
البصر وفي هذه الارتسامات وما الجواب عن المنع الثاني وهو ان ادراك البصر حال لا يقابله ولا
حكم ما يقابله مستحيل ذهبي ثم ولم ان الامام يشاهد من مشاهدة العود الكثيرة وكذا ما
الرمي وغيرهم يشاهدون عند تعطيل حواسهم صورا لا يوجد في الخارج على ما
لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في غائبة او قاهرة امورا لا يشاهدها ولم
لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد يطلق ويكون
مشاهدة وضعيف يكون تخيلا والاستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة لعدم
رجعت ايضا فكيف علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة وارتسمت صورها في الحواس ظاهرا

لا التشكلات الهوائية لا يكفي
في مشاهدة الخط على الا بعد
ذلك من القول بتشكل الهواء
بعد زوال النقطة واتصال

لا نسلم

لا فلا يجوز ان يكون موجودا في قوة
مدركة جسمانية فاما ان يكون في
قوة البصر او قوة اخرى وعلى
هذا ترتيب المنع لبطلان الامام
ان الخط كيف يكون موجودا من
الخارج صح

موجودا

لا قوله

إنما الحس المشترك وهو المشاهدة ثم إذا غابت تلك المشاهدة لكن يمكن أن تطابق
هذه بتلك الصورة وهو التخيل والإدراك الخيالي وتلك مجتمعة في قوة من القوى الجسمانية ثم لم يمكن
وتخيلها في الخيال وإلا لو وقف إدراك هذه الدلالة على القوتين استدلوا على أن يجعل الجزء
أن الحس المشترك قابل للصور والقابل غير الحافظ بحجة وبيانه أما الحجة فلأن مبدأ الحس المشترك قابل
للصور لو كان مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مبدأ للأثرين والواحد لا يصدر عنه إلا
الواحد وأما البيان فهو أن القوة قبول الانطباع وليس لها قبول الانطباع وليس
لها قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فإنه لا يجب أن يكون القابل غير الحافظ ثم لم يكن
الخيال حافظا فروعه أن الحافظ الشيء قابل له ثم إن الحجة ضعيفة لما سيأتي من أن الواحد
الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وبيانه يقتضي بحصر المشترك بحسب الأنواع الحيوانات والنفس فإنها
تقبل الصورة العقلية وتحفظ فيها الجنس هذا ما ذكره الإمام والشارح فيه هذه الأسئلة
الواجب حتى تقدم ضعف الحجة على نقض الدليل وآخر نقضها وعن النقض بالمعارضة
على ما هو عادته أجاب عن نقض الدليل بأن اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على أن
مبدأهما واحد بحجة أن يكون القبول بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كما في الإنسان فإنه
يحفظ الشكل الصورة تارة وكيفية الصورة وتقيد بحسب مادتها فكذا الخيال لا يبعد أن يكون في محل
جسماني فيقبل لأجل المادة ويحفظ لقوة الخيال وأما الأثر الذي يأتي في شيء على تغاير
المبدأين والحفظ والقبول إنما مفترقان لأن الحفظ بدون القبول كما إذا أدرك
آخر المقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ثانية وبعد زوال الغرض يستحضر الصورة التي
كانت قبل الغرض بحفظها فلا يمكن أن يكون مبدأ إدراك الصورة مغايرا لمبدأ حفظها وأيضا لو كان
فهو دليل على تغاير القوة الخيالية فإنه ليس باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بحجة
على تغاير مبدأهما بالحجة والبيان ولو استدل بافتراقهما لم يجز إذ لا يجوز الخيال على أن قوله
اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مبدأهما مستدرك بناء الاستدلال بل يمكن أن
يقال يمكن الاستدل على تغاير المبدأين بحجة التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر

فتدبر

فتدبر أن الإدراك لا يكفي بحجة حصول الصورة في الآلة بل يحصل بها عند النفس بحصول الآلة
فيجوز أن يكون مبدأ الإدراك والحفظ واحدا ويكون الصورة والقوة محفوظة ومنعدمة
الإدراك لعدم حصولها عند النفس لا الحفظ لا يستلزم تغاير المبدأين وأما قوله والمعارضة
المشترك والنفس الحسية بين أن يجوز بالنقض بحيث يكون بحيث يابى حصول الدليل إذا جاز أن
يكون الواحد مبدأ الكثير إما بالواسطة أو الجهات فيجوز أن يكون مبدأ القبول والحفظ يكون
واحدا وسيأتي الكلام بحيث يدل على أن القبول الانفعالي فعل وفي الخيال أن يصدر عن قوة واحدة
فعل ويجوز عليها الانفعال وأما قوله فالصادر عن الحس المشترك إثبات الصور فمعناه أن الذي
يتعلق به الإدراك وهو إثبات الصور مطلق وقوله عند غيبة المادة وتقيد مستدرك لأنه كما
يثبت الصور عند غيبة المادة فيتخيل كذلك يثبت الصور عند حصول المادة على ما
ثم إن كان الإمام لا يجوز أن الخيال كان إثبات الألوان والأصوات وغيرها مقتضى
اقتضاء ذاتيا واحدا مدلولا آخر واحدا والأمور المتكثرة صادرة عنه بالواسطة فيجوز أن يصدر
عن الشيء الواحد أمور متكثرة بالواسطة وهذا كما ترى فإن الصادر عن الشيء لا يكون إلا
متشخصا وإما أن يكون خاصا وبعد بواسطة أمر خاص فهو غير معقول والأولى أن يكون
الاعتراضات والذي سيجيء أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا أنه لا ينفعل إلا انفعالا واحدا
بل إنما هو في الحس المشترك والإثبات وهو أن إنما يقبل الانفعال وإنما الحفظ لا يكون
القبول مغاير الحفظ لمبدأ القبول لأنه أن يكون مغايرا لمبدأ الحفظ فهو استدلال
باختلاف الانفعال على اختلاف الطاوي وكفى في بيان اختلاف الانفعال إثبات الجزئية
وإن حاجة إلى إثبات الكثرة وهذا غير وارد لأن المثال إنما أورد دليلا على تغاير المبدأين
كما دل عليه الحجة لا على تغاير القبول والحفظ حتى يكفي إثبات الجزئية ولا بد من الدلالة على تغاير
المبدأين من إثبات الكثرة والحجة إنما كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا تغايرهما
والاستدلال بحجة تغايرهما الوجه الثاني أن الحس المشترك محسوس شيء وإن
استحضاره الذهول عنه ونسيانه وليس استحضاره إلا بإدراك وحفظ ونسيانه بعدم الحاجة

فافتراق القبول والحفظ

شيء

يحتاج الى الحس المشترك جديد ولا شك ان الادراك بالذهول لو لم يكن غير حفظ ما حصل في الحس
والنسيان فرق لكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك ومنع الامام لا نسلم ذلك
لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة في الحس المشترك الذي هو آلة الادراك ممنوع
اذ هو انما غير حاصلة بالفعل لكن لا يلزم من عدم حصولها عند الحس عدم حصولها في الحس
المشترك لهذا الكلام هو المحقق بتنبيه المنبه كما مر آنفا ولان مع آخر لم يتقرر قوة
انا لا نسلم ان الصورة لم تكن حاصلة في الذهول الصانع ايضا بحس الاحساس جديد
وهذا لان محل الخيال الجسم بخلاف الذهول فيلزم الجسم لا محالة وهو لا بد من عدم القوة
فيه فضلا عن الصورة المحفوظة فيه وهذا انه لا حاجة الى الحس جديد
مشترك على وجه ما اما على وجه الحس المشترك قلنا الحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم
على حد هذا اللون بانه عين هذا الطعم والحاكم بهما مشتبهين لا بد ان يدركهما
هذا اللون وهذا الطعم اما بالحس الظاهر وهو باطل لان الحس الظاهر
لا يدرك الا الواحد وهذا الحس الحسيات وغيره لكون النسبة بين الحسيات الظاهرة
وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان الحاكم هو العقل فقط لجواز الحس
هو العقل فلا يجوز ان يكون عدد كما لا يحصل صورة
الامام على وجه ما قلنا ان هذا الحكم لا يحصل الا بقوة عدد كثير
بقوة حافظة للجميع والا لم تحصل صورة كلي ودعوى الشيخين عند ادراك الكلي
اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يكلم يدرك لونه وطعمه معا وترجيح
اعتبر عن الامام انا نحكم على زيد بانه انسان فالحكم بثبوت الانسان له اما ان يجب ان يدركهما
لا يجب فان لم يجب بطل الحكم وان وجب فالحكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون
لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي الطبيعي فيكون المدرك لزيد النفس الناطقة
كانت النفس مدركة لجميع الجزئيات فلا يجوز ان يكون الحاكم بان هذا اللون
هو النفس الناطقة وان سقط الحكم واما جواب المتقدمين بان النفس تدرك الجزئيات
بسقط

بغير آلة غير ذلك فيجوز ان يكون الحكم بين المحسوسين بحس آخر فان قلت الذي يدل على ابطال
الحس المشترك ان الذوق ادراك الملموسة لانا نرى ذوق العسل كما نلمسه ولو جاز ان يكون
الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان يكون الذائق الكبد والمعدة ايضا اذ ادراك القوة
الباصرة مثلا ظاهر انه الحس المشترك وليس الابصار ادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء
واحد بل ابصارين وفي الطائر يجب ان يكون طائف في الطائر ادراك البلاد والاشجار
الغير المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور
في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد من
الصور محل غير محل الاخرى فيلزم اتساع محل صورة في جزء ينافي به الصغر مع ما في عظم
الصورة وجواب المشترك عن الاول انا نادر ادراك الحس المشترك المذوق بحس الذوق
الذوق ليس في العقب بالطعم وكذلك سائر الابصار ادراك الحس المشترك بحس المبصر فلا يكون
ابصاره ابصارين وفيه نظر كما مر ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك كما ان تخيلها
هو الفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة من الغير والمشاهدة الادراك الحس
والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نم ان ذوق العسل
الدماغ مع انه اذا كان الحق انه تبطل الذوق بخلاف ما اذا كان الحق الكبد وكذلك لا يدرك
الا ادراك النفس المتعلقة لا بمجرد حصول الصورة في الآلة بل وحصول الصورة في الجبهة
والمشترك وكذلك قال علماء المنطق على ابتداء الاحساس الكبد وقال عند العقل المشترك و
كما لم عند الحس المشترك والجواب عن الثاني ان القوة على الاعيان فالقوة ان
تدارد شيء على محل واحد بالخطوط او على الجبهة في المحل الاستعداد وقد سبقت الاشارة
اليه بحسب مراده فان ادعى ان هذا المعنى دليل على وجود قوة تدركها
الاصل ان مدرك المعاني انه لا يجوز ان يكون سائر الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا
الحس المشترك والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وذلك المعاني
من الحواس فلا النفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات الجم ولا يدرك المعاني

ابطال ذوق

فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لم يحس

الا ؟

فيلزم

تمييز

في الصغر

الجزئيات ذ

الجزئية بأي الف العقل فلا يكون عقليا فهو قوة جسمانية غير ما يدركه ملكة الخيال ومن القوة الجزئية الحس
عليك مما قلت ان يدرك الصور المحسوسات ومعانيها من المعنى ليس بحيث يدركها بالذات لانها جزئية
جسمانية لكن الكلام في انه لا يبعد ان يكون ادراكها بقوة عقلية او لعل الحس لا يكون منه بل يكون ادراكها
فهو غير مجرد وهو جسمانية كما انه ادراكها الانواع المحسوسات مجردة وهذه هي الحس المشترك ذكر
علماء الحكمة ان الدماغ في مقدمه زائدتان تسميان بالزائدتين الاولى ما يلي الانف والثانية ما يلي
العينين اما الاولى فهي زائدتان تسميان بالحاملتين لانهما تحملان الدماغ وتمسكانه
ترتيب الشكل في الملتئمة والخروط فائدة في مقدم الدماغ كان مقدم الدماغ لانه اغلظ واسوق
اما الخروط فيكون الجزء المقدم الاوسط واغلظ واعرض والجزء المؤخر اضيق واردق واطول من جميع
طوله كالضعف في طول المقدم وهذا الانف الجزء السابق من الجزئين في الانف الغليظ وقد كانت
الانزوجة السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة فيها طول الدماغ كانت بعضها الجزء المقدم
كالضعف في حصر المؤخر فلذلك يجب عن الجزء المقدم زوجان ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث
من الجزء المشترك يعني واما اسباب العطوس فهو الدماغ كما وصف ثلثة اقسام على الطبق الاول والثاني على
الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر ان لا يحس فرأس جوهر الدماغ مقدم جوهر الدماغ في نفس المتقدمات
متوترة جاذبة الصلابة وهو النخاع وقد ثبت العصب وجاذبة الجزء المؤخر زيادة وعصاب الدماغ
فان اعتبر بجوهر الدماغ والنخاع فالدوخ كالعين والنخاع كالنهر منه وان اعتبر بالعصاب كالنخاع
على الجزء والانهار وان اعتبر بالروح الغليظ السائل في الدماغ والنخاع والاعصاب فالدماغ
كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة من الجدول الكبير وان اعتبر
ثبت هذا المعنى فنقول ان الحس المشترك بين الحواس الخمس وهو الاعصاب الجوارية الاربعة
فذكر ان قوة الشم من زائدتين بالتقيين من مقدم الدماغ وقوة الابصار من عصبتين مجوفتين عند
جوار الزوجين وهما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق من الشعبة الرابعة من
الزوج الثالث الذي منشأه الحس المشترك بين الجزئين وقوة السمع من الشعبة الاولى من الزوج الثاني
الذي منشأه الحلق ومنبت هذا الشم بالحقيقة هو الجزء المؤخر لانه لا يثبت لان الزوج الثاني منها كان خلف

الدماغ فقد ثبت ان الاعصاب الجوارية تنبعث من مقدم

الثالث

الثالث والثالث الذي منشأه الحس المشترك بين الجزئين فلكيف يحكم من منبت قسم منه من الجزء المقدم وايضا قرر
الشيخ في الكليات بان منبت هذا القسم الكامل للشيخ من مؤخر الدماغ وانما وقع في هذا الخبط لما رأى
في بعض نسخ الكليات ساقطا في كتاب الشفاء هذه العبارة بعينها ومن خطأ والنسخة الصحيحة التي توجد فيها
الشرح ان هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء المؤخر من الدماغ او لعله لم يفرق بين الجزء المقدم والمؤخر
المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة في البطن المقدم الى الجزء المقدم وهو والمراد من قوله لا
ينبت من مقدم الدماغ لكن توزيع الاعصاب بحسب الاجزاء المعلومة كما اشرنا اليه وكما ظهر
ان مبادي اعصاب الحس الدماغ والنخاع ومبدأ اعصاب الحواس الاربعة مقدم الدماغ وهو
عصب الحس اما باقي الدماغ او النخاع فالروح المصبوب في مبادي الاعصاب التي هي الدماغ
والنخاع آلة الحس المشترك وانما قلنا لاستيلاء الروح المصبوب في مقدم الدماغ لان اكثر الاعصاب
الحس في مقدم الدماغ وهو محل مطلق في مقدم الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس ليس مقدم الدماغ
او النخاع وانما قوله فان الحس المشترك كرأس عين فهو بيان لقوله آلة الحس المشترك الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس وتقريره ان الحس المشترك كرأس عين فهو بيان لقوله آلة
الحس المشترك كرأس عين [illegible] الاعصاب الحس والمبادي هي الاعصاب
التي هي الحواس وقد ذكر نفيع في الحس المحسوسات انتقال معنى اسباب الآلة وروح المصبوب في
مبادي تلك الاعصاب الى الدماغ او النخاع والتصلت بالروح المصبوب في البطن
المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والخيال فيه تمام مثل المبصرات في الحس المشترك
ويكون روحا في الدماغ للتأدية الا ادراك النفس بواسطة الروح المنطبع في صورة الخيال
وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والا فلا ادراك للنفس الا بالتخيل وكذا الكلام
ولانه لو تحرك الخيال توقف ادراك المحسوسات على حركتها والحس كذلك وجوز الكلام من عند
نفسه فانهم اطبقوا على ان المتصور بما تأدى الى الحس المشترك بتأدي حرارة النار
المجاورة للعضو الى جزء الدماغ جميعها وتأدي الرائحة المشمومة من جزء الانف الى الجزء المقدم
الشامة وعند ذلك يحصل الادراك وايضا لا بد من القول بحصول مثل المحسوسات في الحس المشترك و

ثم ذو

من ح

بل باقي الدماغ ح

بين حاصلة في الحواس للوهم بتأدية إليه بكيف يتصور حصول المثل فيه وأما ما ذكره الإمام من أن
الروح الذي يحفظ العلوم إن قبل بالحس المشترك وجب أن يجد الإنسان ذوقا لعلومه
بسكر الروح وإن الدماغ مثل بالجد في السن فيشبه منها ما هذا الفرق بين الصور والمعاني
على ما مر إذ قال صاحب الشيخ في الشفاء فيه القوة المسماة بالوهم والوهم سلطان العقل الجسماني
كما أن العقل سلطان العقل الروحاني إلا أن حكم الوهم ليس بحكم فصل فإنه تام لم يكن حاكما إلا
الجزئيات لا يجوز أن يكون حكمه مشوبا بالتشويب الحسية والتخيلية إذا أدى إلى شيء أصغر حكم بأنه
حسن أو حلو فربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فإنه مجرد عن الشوائب وقد كان الوهم هو
المستخدم لسائر القوى الجسمانية لا يجوز أن يكون الدماغ محل آلته إذ لا يجوز أن يكون
حاضر متصرف فيه مدركا هذا جائز على ما تقرر من أن الإدراك ليس مطلق الحصول بل الحصول
عند مدرك وفي هذا الجواب نظر إذ قد علم أن الحاكم بين الشيئين يجب أن يدركهما الجوز
أن المتصرف هو الوهم لا المتخيلة وهو يدرك بآلة ارتسمت فيها ما تقرر من الحواس الخمس
ثم ذكر الشيخ ذكر في القانون لما أدى الإمام وهذا الشيء ذكره في الشفاء كذا نقل النقل
لم يحكم في القانون بالمغايرة بأنه حكم في الشفاء بأن الحافظة غير المتصرفة بل جمع بين حكمين
أن يجعل العقل سببا وحاصل كلامه أنه يتأدى إلى المعنى الجزئي على الحافظة ويتأداه فيقبل
الوهم بقوته المتخيلة يتوهم صورة بعد صورة من الصور الجزئية من الخيال فيثبت المعنى في تلك
الصور في الحافظة وذلك لأن المعاني الجزئية لما كانت مأخوذة من الصور فعند نسيانها
إذا عرض صورة بعد صورة تذكر فظهر والحق أن الذكر كان لصور المحسوسات
إدراك الحس المشترك مع حضورها وهو الحس بصورة ثم الحفاظ في الخيال ثم إدراكها في حال
غيبتها وهو التخيل ولا يتم إلا بالقوتين وذلك لأن الخيال يحفظ صور المحسوسات
تجتمع أصناف جديدة لكن المعاني المتعلقة بالمحسوسات إدراكه وهو شأن الوهم وحفظ
وهو شأن الحافظة وذكره وهو كما ذكره الشيخ لحفظ المعنى المحفوظ بعد الوصول إليه
ولا يتم إلا بالقوتين وإدراجه وهو استرجاع المعنى بعد زواله فإنه إذا زال المعنى

ما وسط دماغه
في مقدم الدماغ محل آلته

الحس المشترك

عنا لا فقد لم يحتج إلى تجشم أمر جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى
يحفظه في الحافظة فهذا الاسترجاع يكفينا إياه منه الخيال فكرا أي يتوقف في الصور وشأن
المتخيلة إدراك المعنى الجزئي وشأن الوهم وحفظه وشأن الحافظة فقد بان
أن لا حاجة في إثبات الذكر والاسترجاع إلى إثبات قوة سادسة والحق أن لا فرق بين
الذكر والاسترجاع وهذه الفقرة المذكورة بالمسترجعة في القانون وعرفت في الشفاء بالاستفادة
بأن معنى التذكر وكيف لا فإن الذكر إنما يكون بعد النسيان وهو يؤدي إلى المعنى والقوة
عن الجزئية ولا يبدل عبارة الذكر بالاستحضار كما مر بالكتاب الخامس وأما عبارة
الشفاء فقد اختصر القول بالمواضع المذكورة فأول إثبات ذكر بوجه طبيعي وما لم
يعرف إلا بالحدوث الآفة في التخيل والتذكر والذكر هو في الفساد للنسيان وبعد الثلاثة
ثم يشبه الآن هذه القوى الثلث وهم يفرقون بين المدرك والحافظ والمراد بهذه والاختصاص
بهذا الجاري ويعرف الآن هذا إطلاق الاختصاص عليه شيء وما أجاب به عن اعتراض الإمام وإن
كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بأن هذه هي الآلات إلا أنه مخالف لما ذكره وقال من أنه
استند الآن على أن هذه الاختصاص هو الفرق بين هذه القوى وما استدركه الشيخ من تقديم قوة
وما يميز فرض وتوسط بالمشهورة الخاصة بالحس الموضع ثم اعتقاد الواجب
هذا وبيان للترتيب بين القوى موكولا فيه فإن الواجب في الحكمة المتعالية أن تقدم القوة
التي تقتضي حضور المحسوسات في الحس المشترك والخيال وتوفر القوة التي تقتضي حفظها
بها الوسط وهي الوهم أو إيداعها في الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيها
بالتركيب بين الصور تارة وبالمخاطرة والصور وبالخاص والعكس وقلب صور المحسوسات إلى
الجزئي لأن الإحساس إما علوية وتسمى بالإلهام وإما سفلية وتسمى بالإحساس فلما كانت صور
المحسوسات مرتسمة في الحس المشترك بالبدن الجزئي دون الحس وكذلك لب معاني المحسوسات إلى الروح
لأن الروح يتكون من مجاورة الأخلاط وقرائنها ولما كانت المعاني المحسوسات تلك
وصف بها بالروح لا المعنى إذ لا فرق بين الجسمانيات والمجردات على الإمام

ثانيا من ان استدلال على اختصاص العقل بالمواضيع المذكورة وذلك لان الحس المشترك والخيال كانا
الحس العام المتعلق بظواهر المحسوسات والحس الظاهر مقدم الدماغ قوة واحدة والقوة الواحدة
وان اختلفت بحسب اختلاف الحس الظاهر ووسط المشترك فيها ثم اعترض عليه بانه بيان
حقيقي لا يليق بالمقام والشيخ مع ذلك صرح بان السمع والشم في مؤخر الدماغ والذوق
في وسطه فلعله جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون المشم والمبصر فيه او بان يحمل
مؤخر الدماغ على الجزء السفلي والمؤخر على الاعلى اذ لا يخفى ان هذه
القسمة كما تنافي الدماغ وكلام الشيخ في الشفاء يدل على الاخير وقد تمحلت ان هذا
بدل على آخر بل ليس الا بيانا للترتيب وتنبيها على الغاية الا ان يستند ذلك على ان قوله السمع
مؤخر الدماغ ليس نظر وهذا الفظ غير وارد لان الراوي قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء
المقدم من الدماغ المقدم على ما لا يكاد يخفى من تتبع كتابه وان قوله وهذا الحس مقدم
على الجزء المقدم من الدماغ وهو حس السمع اذ الذي نجد في قبل انه مقدم ايضا وقد صرح بتقدم
المقدم او من الشيخ والحق ان ما ذكره الفاضل قدس سره من ان يقولون النفس لا
تدرك الجزئيات الا بالمدرك الجزئي الخارجي الظاهرة والباطنة فانظر ذلك بان النفس
هي المدركة لكل الادراكات وذلك لان الانسان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم
وهذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم يحكم
بكذا بان هذا الملون هذا وهذا الملموس ملموس فكما يدرك تلك الجزئيات يدرك الكلي
ويدرك الكلي والنفس يكون من المدركة للجزئيات اصحاب الشيخ بانهم معترفون بذلك
ولعمري كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات الجسمانية حتى
يمكن ارتسام صورها فيها وهذه غير مباينة الذات ان اراد بالمباينة بالذات عدم
التصادق على شيء فلو تمامه وبين العطل من ضرورة اختلاف صدق القوة النظرية
على القوة العملية وان اراد به الاختلاف في الحقيقة فمنعه بالذات المجردة لا يجتمع
وصحة انها فان صفات المجردات العلم والقدرة والحيوة مختلفة بالحقيقة قائم بها وتعلق

الكلام ان القوى الجسمانية لما كانت متباينة بحسب المبدأ فيه حتى كانت كل قوة قائمة في موضع غير موضع
الاخرى ومن مبادي افعال مختلفة في انواعها وما القوى الانسانية فهي تحت اختلاف في الموضع
بل هي قائمة بذات مجردة فلم يجتمع فيها من ذلك الوجود وهذا اقتضى كانها اصناف هذه مباينة قد
اختلفت فيها مترتبة بالتحقيق من قوى ايا ما الحاجة الى تبيين البدن لا يخفى ان للنفس الانسانية
ادراكا لا استيفاء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاشتق النفس قوتين مبدأ ادراكي ومبدأ فعلي من
جهتي الادراك من الملك الاعلى والنفس في العالم الادنى وتمييزه في الجهة الاولى قوة وبالجهة
الثانية مؤثرة فالقوة التي بها تدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظري والقوة التي بها تدبر
مصدرة الافعال تسمى العقل العملي واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك المعنوي لاحتمالها
من حيث ان الاولى منها للانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما
في كونهما قوتين للنفس ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بالجزء لا يتعلق بالعمل وادراك بالجزء المتعلق
بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او ابعاض وجهين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل
كالهندسة والارثماطيقي وهي الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك الامور التي تتعلق بالعمل كالعلم
بان الفعل حسن والظلم قبيح وهي الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعها العمل واما العقل العملي
فانه تصدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان يفعل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما
كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك
بالعقل النظري اذ العمل لا يتم بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به
وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتى به
فينتج ان الصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي
اراد ان يوقع صدقا جزئيا فيقول هذا الصدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق
ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق
الجزئي بعد ذلك الحكم في العقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال الجزئية بتبعية ادراكه الكلية
عند استنباطه من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية وهذه اشارة الى تعلق النفس

بواسطة استخراج ذلك الحكم من الرأي الكلي كانه يقول هذا

النفس مرتبة النفس من جهة الاستكمال اما بالفعل واما بالقوة فالاستعداد الكامل اما استعداد
استعداد ضعيف او استعداد متوسط او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد العقول
كاستعداد العقل الهيولاني وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات
الثانية بعد حصول المعقولات الاولى كالاستعداد الذي يتعلم الكتابة وهو العقل بالملكة وحصول المعقولات
الثانية فيها كالحركة من الذهن وحصول بالفكر او الاحكام الذهن وهو حصول بالحدس واما الاستعداد بالآلات
فهي تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى اما بالفكر او بالحدس وهو الالهام يعني
قسمة الهيا فان قلت الحدس بطريق التعلم فان حصول الحدس حصول الحدس من موضعه والالهام
تحصيل بالفكر او بالفكر لان زيادة العلم اما بالحدس او الرياضة العقل المعقول اما ان
لم يكن بنا الحركة من الذهن فلم يكن الفكر حركة فالجواب ان العلم لا يبقى المقدمات دفعة
بل متعددة والمتعلم لا يتعقل الا باختيار فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا
اختياريا بخلاف المستفيض من العقل وهو يعني لا يشعر به نعم يحس بها الا الحركة الذاتية
فان جعلنا الفكر كالحركة في الذهن بالترتيب فلا يشوا الا اقل من ان يجعل استعدادا
واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد حصولها كالاستعداد القادر
على الكتابة وهو العقل بالملكة واما الكامل فهو حصول المعقولات الثانية وهو العقل
المستفاد والالهام الذي من نسخته ورد العطف فهي اما قوة الاكتساب بحسب قوة
وضعفا فان كانت ضعيفة فهي الفكر وان كانت قوية فهي الحدس وان كانت القوة من ذلك فهي
العقل بالملكة وان كانت في غاية القوة فهي القوة القدسية وذلك لسهو والشيخ قد جعل
المفردات المذكورة في التنبيه على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب فيه بحيث جعل
الزجاجة بيانا للمشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق هذا الترتيب على تلك
المراتب ولم يبلغ تمام الشارحان فنقول قد تقرر ان هناك الاستعداد الذاتي الاكتساب
والاستعداد الاستحضار وحضور المعقولات وهناك الاستعداد الذاتي الاكتساب بحسب الاستعداد
المحض والاستعداد الاستحضار بحسب استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة

العقل بالملكة انما هي في المشكوة وهو العقل الهيولاني والمصباح وهو العقل بالفعل في الزجاجة التي هي العقل
بالملكة لانه انما يحصل باعتباره وحصول العقل بالملكة اولا والعقل بالملكة انما يكون من القوة
الى الفعل بالفكر والحدس في الشجرة الزيتونة من شدة ابلغ الفكر والزيت من قوله زيتها اشارة الى
الحدس وقوله يكاد زيتها يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات ليست منطبقة على
ما في الآية لانه يعني شجرة تلك الصفات جميعها فكيف يكون اشارات الى امور متباينة
وبيانه انه يعني شجرة بانها زيتها يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كان الزيت عبارة عن الحدس
ويكاد يضيء عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية وهما
امور متباينة لا يجوز وصف احدهما بالآخر فنقول الشجرة الزيتونة شيء واحد فاذا وقعت
في الامور ما يحصل بها زيت واذا وقعت في الزيت وصف كاد يضيء فكذلك الاكتساب انما هو
بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغ الى
الشرف صار قوة قدسية فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها راجع
الى شيء واحد كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من عالم
الحس والا لكانت اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد فقد قيل
نوره نعم بالعقل المستفاد وهو كمال العقل الانساني بنيل القوة المنوية بحيث يحصل الاستعداد معرفة
النفس معرفة الرب علمت كلمة قال الفاضل الشارح انما قدم العقل المستفاد وهو حضور
المعقولات الثانية بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون الملكة استحضارها وذلك انما يكون
اذا كان النفس آلفة بالمعقولات ولا تحضرها تعبا فهي ضرورة ان ملكة الاستحضار لا
تحصل الا بعد الحضور فقرر ان حضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على العقل بالفعل
القدرة على الاستحضار كافية فاذا حضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على
الاستحضار بالقدرة الراسخة لو لم تكن عقلا بالفعل لم يحصر مراتب القوة المنوية في الاربعة
فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل
المستفاد ثم اذا ذهل عنها صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها صار عقلا مستفادا وهكذا

المستفاد مستدرم على العقل بالفعل بنا الحدوث وان كان متاخرا عنه في البقاء وقد بقي للامام ههنا
بحث وهو ان قوة العقل بالقوة العملية كونه النفس مجردة للبدن وبالقوة النظرية استعداد
لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد بدون عدم المستعد له وبالعقل بالملكة
استعداد رد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون هذه الاسامي واقعة على النفس
بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وقد يقال ان النفس موصوفة بقوة لا جلها تصح
منها تدبير البدن وبقوة اخرى لا جلها استعدت لقبول العلوم فلا يلزم الدور لا على ذلك
وهذا بحث وارد وذلك حيث يشتمل شامخ الفقه المتن على التناقض العرضي اما
مخالفة المتن فلانه اثبت الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض
فلانه فرق الحدس بالانتقال الحد الاوسط بالذهن اولا ثم ينتقل الذهن منه الى المطلوب فيكون
الشعور بالمطلوب متاخرا عن الشعور بالحد الاوسط وهو مناقض لما قد يكون الشعور بالمطلوب
متقدما على الشعور بالاوسط وجوابه ان هنا شيئين تصور النسبة المطلوبة والتصديق
بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا انتقل الى الاوسط يتصوره ويتصدق
يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم يتصدق به فالشعور الحاضر هو الشعور التصوري
والمتقدم هو الشعور التصديقي فلا تناقض ان الحدس في الفكر ترتب بنا البادية
المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة البادية وبطوئها هذا في الفكر ظاهر فان
الفكر يشتمل على الحركة الثانية تدريجا لسرعة البادي منها الى المطلوب وربما يبطؤ في الفكر
تبادي المطلوب في زمان قصير ومن الفكر تبادي المطلوب في زمان طويل واما الحدس فلما
لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة تبادي المطلوب وبطوئه وذلك الشيخ في الشفاء
الحدس تفاوت بالكم والكيف اما في الكم فلان بعض الناس اكثر حدسا واما في الكيف
فلان بعضهم يحكم اسرع في زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان الاختلاف في الكيف لا
اعتبره بحسب ان الحدس والحادس يفرق المطلوب بالعقل الفعال فيفيض منه عليه
المبدأ المرتب في الذهن ان هذه الامور المتفاوتة انما تقع في زمان فقد تقع هذا الزمان
المرتب

قوله

قد يطول واما الشيخ فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب ان البادية وهو يجوز ان الحدس يكيف
يقبل ذلك وتعليل توجيهه ان بعض الناس ربما يكون في العلم بالحد العلم بالمبادي المترتبة على سبيل
الاجمال بالطافة ذهنه وتعقيبه بحيث يتنبه بالتفصيل وخطاره بالبال وهذا يستدعي زمانا فيكون للاول
سرعة التبادي وللآخر بطوء والاول اي الاختلاف في الكيف يكون في الفكر اكثر من الحدس
وهو الاختلاف في الكم لان الفكر لكثرة ما يتخلل سرعة وبطوء فان اختلاف في الكيف
ثابت وربما يتعدد الفكر فيختلف بالعدد وفي قلت فالفكر ان ربما يثبت ابطاء
السرعة والبطوء فلنا هذا مستبعد لاختلاف الازمان والاختلاف يكون في الحدس اكثر من الاول
وهو الاختلاف في الكيف لعدم سرعة البادية وبطوئها ووجود العدد واما عدم السرعة والبطوء
فلتجرده عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فلما كان النفس اقوى كان
حدسها اكثر ثم شيخنا في تقرير الحجة للنفس بالقياس الى المعقولات الثانية احوال ادراك
ذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة في النفس والنسيان زوال الصورة
المعقولة عن النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم كسب جديد وفي حالة الذهول هل يشترط انه
يمكن ملاحظة الصورة من غير تجشم كسب جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس بوجه من الوجوه
اما في النفس او في غيرها بالسبيل الاول وهو ان لا يكون الذهول عين الادراك اذ لا يمكن
الادراك الا بالنفس حصولها فيها فيستحيل تحققها مع حصولها فيها فيتعين ان يكون عن غير النفس
توجد فيه الصورة المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس في المعقولات
بالقوة من بعض الاوقات وهذا ان ملاحظة الصورة المعقولة في وقت فلو كانت
في ذاته الصورة من النفس لم يمكن كونه كذلك فان تمامها موجود ولم يتم في المعقولات بالفعل
وهو العقل الفعال وذكر وزمان القوة الوهمية لا دخل في الاستدلال وان كان
من مقدماته بل هو جواب سؤال لم يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المعقولات الثانية
كذلك الحس والوهم بالقياس الى المحسوسات وما يتصل بها الاحوال المثبتة حتى ان ادراك
عند الحس والوهم ونسيانها وذهولها عن الحس والوهم وعن غيرهما وذهولها وذهولها عنهما

لا عن الخزانة فكان الجسم وقوة مدركة في الجسم خزانة في الجسم لها بتحقق الاحوال الثلث فلم
لا يجوز ان يكون للعقل قوة مدركة في النفس خزانة في النفس ايضا تحت الاحتمالات الى الواجب
موجودا آخر مباين بجوهر النفس خزانة في النفس ايضا وحاصل الجواب ان الجسم يقبل التجزي
فيمكن ان يكون الادراك بخزانة والخزانة في آخر بخلاف النفس فاذا حصل فيها صورة فليس
ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك واما في الجسم فالحصول في الخزانة ليس حصولا
عند القوة المدركة فان قلت فالصورة التي في الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يمكن ذلك بانتقال عن
بعينها عن الخزانة فان انتقال الصور والاعراض محال بل بان تحدث مثل تلك الصورة
الخزانة عند المدركة وحدوث مثل الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر
مباين لجهة ان النفس اذا عادت بعد الذهول الى الصورة الى التمام العقل الفعال يفيض
منها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين كالعقل الفعال
فنقول لعلهم لم يحتملوا ذلك لكن لما لم نشك في ان الجوهر الصحيح من شأنه افاضة المعقولات
اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات امر آخر على البرهان عليه لانا اذا خرج عن الجسم لا يكون
مفارقا فاذا الخارج عن الجسم لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا فلا يجوز ان يكون نفسا واما
الخارج عن جوهر هو النفس بحيث ان يكون عقلا اذ ذهب بين نفوسنا وبين العقل
لما اثبت موجودا قد ارتسم فيه المعقولات اردنا بيان كيفية حصول الاحوال الثلث للنفس
اليه فالادراك بحسب الاتصال منه وبين النفس وما كان جميع المعقولات مرتسما فيه فادراك
النفس بعضها منه وفي بعض الاستعداد فاما بالنسبة اليه وهو انما يحصل بسبب انقطاع الفيض
لاعراضها عنه اشتغالا آخر اما اليه بزيادة صورة اولى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء
فحصل فيها صورته واذا حوذي بها آخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال ملكة الاتصال
لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال كما في الخزانة الا قوله هذا الكلام
دل على وجود سبب يقتضي العلم في النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان يصير
عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب في ذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا بالحقيقة حجة اخرى على

اليها بالنسبة

اليها بالنسبة في النفس لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه بانه لا شك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له
من سبب لكن انما يلزم ان يكون عقلا لو كان مجردا وعاقلا فلا يلزم اثبات ما يتم المقدمتين
الثانية بان الحجة دلت على ان محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسيأتي البرهان على ان
كل مجرد عاقل واجيب بانه يمتنع ان يفيض العلوم بخلاف غير المتوهم فانه يمكن ان يوجد الاولى
وتحقيق ان حافظة النفس للمعقولات الآخرة تكرار لدلالة الحجة على ان محل المعقولات وانه مستعد
لا طالب الحجة قال الفاضل الشارح ايده الله بالسلام قال الامام هذا البحث انما يخط التجريد
لانه بحث عن تجرد النفس لا انه ما اثبت العقل خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس ليس
بجسم والا لما ذكره دليلا على ذلك من غير احالة الى غلط التجريد تحقيقا للمقام عن ورطة الحيرة
فليس هذا البحث هنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح غلط التجريد ليس موضوعا للبحث
تجرد النفس عن الجسمية بل البحث ان احوال النفس بعد تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات
هنا لان الكلام هنا عن النفوس الارضية والسماوية واما وقوع البحث في العلم الطبيعي لانهم
يبحثون عن الاجسام انما ذكرت اعني هذه الصفة لكن قوله ليس اولا الا انها جوهر مفارق الخ
عن الاجسام والجسمانيات فيها فيه لانه لم يبين اولا الا انها شيء مغاير للبدن واما مفارقته
الجسم عن الجسمية فانما ذكره هنا مع قد ثبت بعد بيان مغايرته للبدن بالاثبات لكن باعتبار انها
ذوات انها بعد المفارقة عن البدن والبحث هنا عن وجود النفس فالبحث عن الحالات مشترك
بين الفنين لكن باعتبارين اشارة الى تجديد اصل كلي هاهنا ان الكلي ان انقسم الى
الجزئيات مختلفة الوضع يلزم من انقسامه الى الكلي ولا الى الكلي لم ينقسم الى الجزئيات المختلفة الوضع
لا يلزم من انقسامه الى الكلي وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الكلي فيها بحيث ذاته
او بحيث حالته فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الى ما يتعلق به مادة ولا الى
خرج على الجزئيات بوجه ما على الوجه الراجح ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى الجزئيات المختلفة
الوضع لانه لو كان كل معقول منقسما اما الى الجزئيات المتباينة من الوضع فاما ان يكون منقسما بالعقل
او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان كل الجزئيات المتباينة من الوضع حاصلة من العقل

بالقوة والى هذا العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة الوضع فيلزم ان يكون
الصورة العقلية منقسمة على اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال وعلى تقدير جواز انه هو منقسم
على الاطلاق لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها بالفعل لما لو لم يكن
انه واحد غير منقسم الى اجزاء الفصل عن انه ليس الى اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة
فهو محال على ما سيأتي توضيح ذلك فالحاصل ان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث
انه واحد غير منقسم فغير المعقولات هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك
الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية
منقسم الى اجزاء متباينة الوضع بيان ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب
الشيخ جعل الدليل اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فتقييد الفعل للاجزاء
المنقسم بالقوة لانه يستقيم وانما قيد الجسم بالقوة لانه ليس كل جسم منقسم الى اجزاء
فلا يتمشى الدلالة على نفي الجسمانيات لكن الشيخ بنى الكلام على ان النفس ليست جسمانية فانا نعلم
بالضرورة قيامها بالذات وقولنا محل المعقولات الخ الواحد هو محل سائر المعقولات
كما مر الى الا النفس لحكم بعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتعقلها لكن
هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس واما ثانيا
فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق قوله بعض
المعقولات غير منقسم ولم يرد انه غير منقسم الى الجزئيات ولو اريد لم يوجب عدم انقسام
محله اليها ولو وجب لم يلزم ان يكون مجرد الى الا الاجزاء الا الاجزاء
العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل الى الاجزاء ولا من
عدم انقسام المحل الى الاجزاء العقلية تجرده فيتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء
الوضعية كما فسرناه وهذا استنتج انه لا ينقسم في الوضع ولو قيل المراد الاستدلال
بعدم انقسام الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام المحل مطلقا
عدم انقسام المحل مطلقا والملازم ليس عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع ويكفي في دفعه

انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل مطلقا انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع

انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام
المحل الى اجزاء متباينة الوضع فهذا الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا زيادة مؤنة كما ترى
واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا الفصل سؤالين يرد على احتمالين
هذا الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان المعقول لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة لا
ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك لانه لو انقسم الا الى المتباينات
اما انقسام المتخلف الى اجزاء او انقسام الجنس الى الانواع فهذان احتمالان والقول
الثاني غير آت لما تبين ان المراد قسمة الكل الى الاجزاء لكن يحتمل قسمة الكلي الى الجزئيات
على ان الانقسام الى الانواع محلفة فلا يحتمل الانقسام الى المتباينات
كما يتوهم المراد انقسام الجنس الى انواع ومن متشابهة الى الطبيعة الجنسية لا يقول هذا
الانقسام جعله الشيخ في مقابلة انقسام الشيء الى الاشخاص وانقسام الجنس الى الخاص
انقسام النوع الى الاشخاص فلا يكون مقابلا له وان كان لم يجلي السؤال الاول على الطرف
الاحتمال الاول والسؤال الثاني على ايراد شبهة على الدليل بما اشتبه على الناس بما اورده
المعترض من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على ما في ذاته متن الكتاب لم يقل لو لم يكن بعض
المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء غير متناهية بالفعل وانه محال
لزم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك هو مشتمل على الخطوط وكان ما يعقل لانه الحاصل
ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة او يكون حالا من منقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب
بما ذكر بانقسام الصورة المعقولة فيجيب بانه غير لازم الا لكن بعد ورود سؤال من تقرير
تلبيس على ذهن الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا يخلو اما ان يكون حصول
القسمين من العقل شرطا لحصول ذلك المعقول الواحد او لا والاول باطل لانه لو كان شرطا لكان
لكان حصول القسمين في العقل مغايرا لحصول ذلك المعقول في العقل فزيادة المغايرة بين
الشرط والمشروط لا بد منه يكون بين المعقول الواحد وبين القسمين لانه لو لم يكن مغايرة
عليها لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزءا آخر لانا فرضنا انقسام المعقول

ما يلزم من اتحاد المقسمة

المعقول للعقد ان الشرط وفرا ايضا بل كان كل واحد منهما القسمين بعوارضه

ما للحال المقدار الكم

ان قسمين فقط عوارض من مقدار وعدد وقوع لو لم يكن ذلك المعقول متعلق الحيثية بذلك العارض كان
حصول الحصول القسمين لان معنى الطبيعة الواحدة لا يختلف وقد فرضناها مشتركين وما يلزم
ان يقول انا اعتبار والاكثار الصورة والمعقولة مغتاة بالعوارض الغريبة من الاكثار والتوحيد
مقدار يقبل القسمة الاكثار والتوحيد بعد ان يزول في المقدار عرض في الزيادة والنقصان
لان في اقل من ذلك المقدار بلا فاصلة الصورة العقلية ما كانت متشابهة وشاهد لها في
تمام الحيثية وكل من الاقسام حاصل في العقل كالكل فيطلب الحيثية يحقق بحصول واحد من تلك الاقسام
وان معنى لتعقل الشيء الا حصول حيثية في العقل فيكون في الخارج الواحد كان يخرج الاقسام
المعقولة فقد عرض الصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة للعوارض
وقد ثبت تجردها هذا خلف قوله الثاني بالاول في لا يكون الواحد منهما بالزيادة معقولا
كالاصل فيلزم الجواز ان يكون حصول القسمين شرطا في معقولية ذلك المعقول ويكون كل واحد بانفراده معقولا
وانما يكون الشرط معقولا لو كان حصول القسمين شرطا لمعقولية الشيء وليس كذلك لجواز ان يكون
معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لا يكون حصول القسمين شرطا ويكون كل واحد بانفراده
معقولا والحق ان الخلاف في ذلك ليس لفظيا بل هو خلاف ولا نص متن الكتاب بل ثم من هذا الدليل
نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفي في تحقيق لو كانت الصورة منقسمة بالقوة لم يكن
مجردة عن العوارض اذ تم تحقيق فلا وجه لاعادة القسم الاول في ذلك الحال ثانيهما ان يريد بقوله
يلزم ان تكون الصورة المعقولة مغتاة بالعوارض الاقسام والمقدار والوضع انه يجوز ان يكون
الصورة المعقولة موصوفة بهذه العوارض بالذات فلا تكون الصورة العقلية ما كانت قابلة بالقوة
وتحقيق ما ذكر في هذه العوارض كما توقف [illegible] الحال ولا نسلم العارض لهذه الاقسام
يلزم ان تكون موصوفة بها بواسطة عروضها لمحلها المنقسم ولكن لا نسلم ان الصورة المعقولة مجردة عن
العوارض بل الذي ثبت انها مجردة عن موارد عروضها اما المحسوسة فلا عروضها واما ان تكون مجردة عن
العوارض المادية فلا يلزم الفرق بينهما اقول ان الصورة الحسية والخيالية منقسمة لا يجوز ان يكون
بلا انقسام النفس وتميز بينهما فلا يلزم الا ما ذكر وهذا ولا ما قيل الصورة العقلية لا تكون الا

الوضع فيكون [illegible] فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع هنا بمعنى الحقيقة لا بمعنى
الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الاقسام الا الجواز ان يكون في ان
الصورة العقلية المستبدة ذات وضع فلا يلزم اجزاء وضع والقائل بالصدق ان الصورة الخيالية
ذات وضع من ان الصور الخيالية ما هو معدوم ويستحيل الاشارة الى اجزاء المعدوم فتحقق ان
يكون المراد بالوضع هو المقولة واعتبار ما بين الاجزاء المتعددة التي هي الاجزاء الى الخارج ذلك قوله
والتي من الفاضل الشارح هذا ان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان يكون
الصورة العقلية صورة شخصية قائمة في نفس شخصية فيشخصها وحلولها فيها وفي غيرها وشاركتها
الاعراض الخارجية مهما ان النفس الاعراض الخارجية غير مجتمعة فلو استحق حصول الصورة العقلية في الجسم كانت
اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحالة حصولها في النفس المجردة ايضا وجوابه ان المراد بالعوارض
الغريبة العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية ثانيهما انه لو ثبت تجرد الصورة العقلية عن الوضع
لكفى في بيان تجرد النفس لان كل حال يثبت التجرد وفيه والبحث ثابت تجرد الصورة العقلية عن الوضع
بيان ان الصورة العقلية هل منقسم بانقسام محلها ولا وذلك الانقسام كيف يكون وجوابه ان هذه
حجة اقنعية وردها الشيخ على وجه اقرب ما خذ ان يستشهد بحجة [illegible] والصدور الى ام استنتج من قوله
البيت واعلم ان الظاهر ان المراد بالوضع هنا هو قبول الاشارة الحسية على ما صرح به وهذا الصحيح
بمقتضى الخلاف الحجتين لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست في ذاتها وضع لا بالقوة
معدومة فيجب ان لا يكون بجسم وقوله ايضا ان جسما اذا حلت في غيره ان كانت له انما تعتبر
اجزاء متباينة الوضع او كانت مشاركة الجهات الاشارة الحسية كانت الاقوال كذلك على التفصيل المذكور
مردود اما الصورة وهي غير اصيلة في الوجود اذا وجدت في النفس وهي عين النفس فلا يشتبه عن الفرق
او وضعها انتهى الاول او وضعها وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع الخلاف
على انا نعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول الوضع بمنزلة الجسم فان الصورة والاعراض
منها انقسام اذ الصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية والهواء لا تجامع البياض وهو ما يلي
العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصورة

الصورة العقلية موصوفة بعوارض غريبة باطل من ان جوهر

الف نية فتبقى النفس من الغيظ كبقية الصورة وانما الكيفية الضعيفة تنمحي عند حدوث الكيفية
القوية بخلاف الصورة العقلية لان القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا زالت لا تحتاج
الى استرجاعها بالتخيل لكن يمكن في الصورة الحسية وجه آخر وهو ان المتخيل اعادتها بالتخيل
الاول وايضا اعتراضات متفرقة وهذه ان اعتراضات على دليل الحكماء القول الحسي والخيالي
ان قولكم الجزء لا يجوز ان ينطبع فيها الاشياء المتباينة الوضع متوقف على الهيولى التي ليس لها ذات
جسم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع بل غير بالكلية الوهمية انما يدرك معنى الجزئي
كقولنا هذا الشخص من حيث هو كذلك لا يمكن ادراك معنى المحسوس بتجرد عن المادة ادراك
المحسوس ومدرك الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا هو الاشكال الثاني الواحد مقتضى
بنا المقدمة وتقاطع بعض المعقولات غير منقسم وهو ان كل صورة عقلية منقسم بانقسام ذوات
الهيئات الى الانواع وان كانت طبيعية جنسية او بالاضافة ان كانت طبيعية نوعية وقد علم الجواب
ان هذه القسمة قسمة الكلي الى الجزئيات وتحققها وهو قسمة الكلي الى الاجزاء فان هذا
ذاك وفرق بين الاول والجواب تنبيه على الفرق بين التعيين والتشخيص ان قسمة الكلي الى الجزئيات
ثلثة اقسام لان الزوجية المقسومة الى الزوجات الكلي اما مقومات الجزئيات او لا وغير المقومات
اما كليات او جزئيات وربما لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الشخص
فيه ليس بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام في بيان الجزئيات بل بيان الكلي منقسم الى الجزئيات
من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتوقف الكلية مع انه معقول على ما ذكر فيه ذلك ان الكلي لا بد
انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى الانواع او انقسام النوع الى الاشخاص واما
منقسم بانقسام آخر فلا يقدح في ذلك والحاجة الى التوقف على الجزئيات تلك الكلية واما قولهم
كان الشيء العقلي الواحد البسيط الذي استدل به على تجرد النفس فكان بجواب السؤال وهو ان يجب
ان الكلام في قسمة المعقول الى الاجزاء لكن لا يجوز ان يتجزأ المعقول الى الاجزاء الخارجية
والفصل فاجاب بما توقف الكلام في جزء البسيط حيث لا يتطرق شبهة والعلم ان الاولى
حذف هذا الكلام لما تبين ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع على ما توهمه

كلام الشيخ

كلام الشيخ وشارحيه تقريرا وتوكيدا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا يتأتى ذلك
استدرك قول الشيخ ان يعقل بالقوة القريبة الفعل الذي يحول هذا السؤال لا يقال
لانا نقول ان كان عاقل معقول فلا يخلو اما ان يكون يعقل المعقول بالفعل او لا فان لم يكن
بالفعل بل بالقوة ثم الموصل ساكن الى النفس وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون
عاقلة معقولة وهو المطلوب لكن كلام الامام في الصدق كلمة الصوري فاجاب الشارح بان تعقل
المعقول بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل بالفعل لا يستلزم
ذلك كان الموصل بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وكيف اقول ان الصورة موجودة بالفعل
بشرط شيء كره وهو قيامها بالذات ولا شك انه يمتنع الوجود الخارجي ضرورة ان الموجود بالعقل
لا يكون قائما بالذات بل بالعقل ان قلت ان كل معقول اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات
امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه
ربما يعقل مع غيره وربما ثانيا فلان معقولية هي كونه مقارنا للعاقل فيكون مقارنا لمعقول
آخر فلو قيل لا نم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل بجواز ان يكون المعقول نفس العاقل
فيكون مقارنا له فنقول المراد بالمعقول هنا المعقول المغاير فان المراد ان كل معقول عاقل
وهذا المعقول اما ان يكون غير العاقل او غيره فان كان غير العاقل فذاك وان كان غيره فلا شك
ان يقارن معقولا آخر فان كان ذلك المعقول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون
مادية او لا يكون فان كان مادية كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة مانعة
معقولية العقل فلا يمكن ان يكون ثم يمكن ان يكون معقولا وان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه
معقول آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية
ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم يا قوله او شيء آخر ان كان يحمل على الصورة
المعقولة لفظا كان قوله الخ الا ان يكون ذاته ممتنعة في الوجود استثناء من العام بذاته ويمكن ان
الصورة العقلية ليست قائمة بذاتها والحق ان لا يحمل على شيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقولية
لو كان مما يقوم بذاته لم يمكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء آخر لو فرض لا ان

وقد ثبت ان كل عاقل معقول

لا عاقل

عاقل لانه لو امكن ان يكون عاقلا لا يمكن ان يكون عاقلا معقولا

وقوله

ذلك الشيء موجود في الواقع وهذا لا يدل على أن الجواب المانع فرع وتنبيه لكن آخر قوله إن أن كانت
حقيقية مسلمة لذاته لأنه لو كان المراد هذا المكرر شرط القيام بالذات ولا فائدة فيه على الكلام
من كلام الشيخ إن تحقق وإن كانت حقيقية مسلمة في المادة أو في الخارج فإن قال لما ثبت أن
كل معقول في شأنه أن يكون معقولا آخر فإن كان ذلك المعقول قائما بذاته فلا ما
عن مقارنة معقول إلا إذا كان مادي فإن المادة تمنع فلو كان مع أنه قائم بذاته مجردا عن
المادة مسلما عن المانع أمكن أن يقارن الصورة المعقولة لكن أن يكون عاقلا وقوله و
تنبيه الكلام وفي ضمن ما يلزم تجويز المستدرك الإمام بأن معقولية الذات ليس جزءا من ذاته
عقلها بعينه وما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه لأن عقل الذات وإن لم يكن في ضمن عقل
لغيره إلا أنه في ضمن ما يلزم عقل لغيره فإنه يستلزم عقل الذات أو هو يتضمن عقل الذات لأن
تصور الموضوع جزء من التصديق أو كالجزء منه فإذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك
أنه فيه الاستدراك وهذا إنما يتم لو قيل إنه في ضمن ذلك عقل الذات لكن قيل إمكان عقل
لذاته إمكان تصور الموضوع ليس جزءا من التصديق مع الاستدراك المستدرك لما
لأن ما لا يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فإنه يعني أنت في ضمن كتابك وما في ضمن الكتاب
ليس جزءا منه بل المراد في ضمن ذلك أنه يلزمه ولا حاجة إلى تقدير وهذا شيء آخر
وهو أن هذا الكلام مستدرك على توجيه الشيخ لمنع الخصم أنه ليس لم يدل على الإمام
أن كل معقول عاقل وأما على توجيه الإمام فيستقيم لأن المراد إذا كان كل مجرد عاقل لذاته
وثبت أن كل مجرد يمكن أن يقارنه معقول آخر لم يحصل منه إلا أن المجرد يمكن أن يكون عاقلا
لغيره فلا يتم التوثيق إلا بأن يقول في ضمن عقل الغير عقل الذات لأن المقدمة الأولى
فيترتب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل
لذاته اللهم إلا أن يقال هذه دعوى أن كل معقول عاقل لغيره ما معناه أن كل معقول والتابع
عاقل لذاته لمنعه إثبات الدعوى الأولى بين الكاتبة بقوله وفي ضمن ذلك إمكان عقل الذات
وهو يفيد في الاستدراك لكن هذا توجيه ثالث قال الفاضل الشيخ المقصود منه

هذا الفصل

وذلك إنما قدر ما يلزم منه

إمكان

هذا الفصل بيان أن كل مجرد فإنه يمكن أن يكون عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل ومن مثل ذلك
مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به وربما يقال صدقا المقدم فلأن كل مجرد
فإنه يمكن أن يكون معقولا لا محالة وكل ما يمكن أن يكون معقولا لا محالة أمكن أن يكون معقولا مع
غيره وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره أمكن أن يقال إن ماهيته مجردة بناء على أن تعقل الشيء هو حصول
ماهيته في العقل وإمكان مقارنة المجرد للمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل
فإن حصول المجرد في العقل نفس المقارنة فلو توقف إمكان المقارنة عليه لزم تأخر الإمكان
عن الوجود وهو محال وإذا لم يتوقف إمكان المجرد يمكن أن يقارن المعقول سواء وجد في الخارج أو
العقل لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس إلا التعقل فالممكن أن يكون المجرد عاقلا وهو المطلوب
فإن قلت وإن سلم أن كل مجرد معقول بالإمكان ولا يدل عليه ولئن سلمنا
فلا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولا يصح أن يعقل مع غيره سلمناه لكن لا نسلم أن تعقل المجرد
الآخر يستلزم أن يكون الأول ملتبسا ولا يلزم من صحة أن الصورتين بصحة
مقارنة أحدهما للآخر حتى يلزم التعقل وإنما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية لأن الصورة سلمناه
لكن لا نسلم أن إمكان مقارنة المجرد للمعقول لا يتوقف على حصول في العقل قوله لأن الحصول في العقل هو
المقارنة قلنا مقارنة المجرد للمعقول المعقول آخر مقارنة أحدهما للآخر لا حصول المجرد في العقل
مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من مقارنة أحدهما للآخر توقف إمكان المقارنة الأولى على وجود
المقارنة الثانية تأخر إمكان الشيء عن وجوده بل تأخر إمكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا
ذلك فغاية ما في الباب أن المجرد يمكن أن يقارن معقولا مقارنة أحدهما للآخر لا يمكن أن يعقل
مع الغير ومقارنة المحل للحال لأنه معقول ومعقولية مقارنة الحال للمحل لكن مع الغير ومقارنة الحال
للمحل لكن لا يلزم منه إمكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة الحال للمحل التي هي التعقل ولئن سلمنا أن هو
الأولى لكنه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الأولين صحة مقارنة المجرد للمعقول بمعنى أن يكون
محلا له لكن هذا الإمكان إنما يكون حيث المجرد في العقل وأما إذا كان المجرد موجودا في الخارج ممنوع
ولئن سلمناه فلم لا يجوز أن يلزم من الخارج لا يمنع عن ذلك الجواب عن السؤال الأول بأن تلك

بالمقدمة المذكورة فيما تقدم من قوله وأما موجود في الخارج فالسؤال الثاني والآخر فالأول غير مسلم لما
تقدم لأنه لم يتبين فيما تقدم وبيان أن الأول غير الممتنع بحكم الأول ورد هذا المنع على تقدير التسليم فإنه لا يلزم
استحالة تلك المقارنة في نفسها ولم يجب عن السؤال الثاني لأنه لا يعرف فيما سبق أنه إذا أدرك الشيء
فلا شك في تغير ذلك الشيء عند العقل وهذا التغير هو الذي يسميه صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الذهن
لم يكن المدرك ذلك الشيء بل أمر آخر والعلم بهذا الفرد من الجواب عن السؤال الخامس بل إن الاستدلال على بطلان
المقارنة فإن الشيخ قال إذا كان صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه بجهتين أحدهما أنه قد يتصل
مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل مع مقارنة الكل للمحل فإن استدل لصحة الأول غير
على صحة المقارنة المطلقة وذلك كاف في إثبات الجواز لأنه إذا ثبت مطلق المقارنة بين الجوهر والمعقول
فإذا كان الجوهر موجوداً في الخارج فالشك أنه يكون قابلاً بالذات فالمكان مقارنة لا يكون مقارنة
أحد الحالين للآخر ولا مقارنة الكل للمحل القابل بالذات فلا يكون إمكان مقارنة للمعقول إلا إمكان
مقارنة الكل للمحل وهو العقل فيمكن أن يكون عاقلاً وهو المطلوب ولم يجب عن السؤال الرابع لأن الشيخ
لم يستدل على عدم توقف صحة المقارنة على حصول المعقول بالاستدلال عليه بل بوجود دليل من عند نفسه واعترض
عليه بأن الأولى أن يبين صحة مقارنة الجوهر للمعقول بالوجه الآخر وهو معقولية الجوهر الذي هو مقارنة
للعاقل سقط هذا السؤال لأن صحة هذه المقارنة لو توقفت على حصول الجوهر في
الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لزم أن يكون وجوده وهو تحققه وهذه المقارنة لا يصح اعتبار
عليها وقد بان أن السؤال الخامس لا يرد عليه ما قرره الإمام لأنه ما ألزم صحة النوع الثاني
صحة أحد النوعين إلا وليس بل ألزم صحة العقل من صحة مقارنة الجوهر في الخارج للمعقول فإنه قال لما لم يتوقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي أمكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي فإذا وجد الجوهر في
الخارج أمكن مقارنته للمعقول ولا شك أن مقارنة الجوهر الموجود في الخارج للمعقول ليست إلا العقل
فقد أمكن عقله فذلك منه على معقوله لم يورد بالعقل مع هذا الكلام الإشكال وهو لأنه لا يلزم
عدم صحة المقارنة على الوجود العقلي صحتها بدونه لجواز أن لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه وكيف
يكون كذلك وصحة مقارنة الحالين أو مقارنة الكل للمحل إذا لم يتوقف على الوجود العقلي لم يتصور موقفها

والجوهر موجود

وأما موجود في الخارج فزيادة استحالة على الجوهر في الخارج وأما السؤال الخامس فهو واضح غير وارد
الترتيب الذي ذكره لأنه قد سلم أن صحة المقارنة لا يتوقف على الوجود العقلي وإنما يتوقف على الوجود
وجود الجوهر في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يصح هذا وجود العقل إلا أنه لما كان وارداً
ما ذكره الشيخ توضيح الجواب وهو أن إمكان مقارنة الجوهر بالمعقول تحقق فإذا وجدت في الخارج
أمكنت المقارنة لأن تحقق هذا الجواب على الشيخ حيث قال فيه شأن تحقيقه وتنقيحه ما ذكره الشيخ ونورد
ما يتوجه من هذه السؤالات عليه ليتضح الكلام ويكشف اللثام فنقول كل معقول يمكن أن يقارن معقولاً
آخر بالجواز فإذا وجد في الخارج فإما بجهة تجرد المادة أو بجهة المادة أو يمكن أن يقارنه المعقول الممكن
أن يكون فإن قلت بأن يقول إما المراد بإمكان مقارنة المعقول للمعقول الإمكان العام أو الإمكان
الحالي لا يمكن مقارنة وإن كان يمكن فلم لا يجوز أن يقارن معقولاً آخر بالجواز وهذا هو
المعنى لكن لا واحد منها يستبد عن التعقل وهو ظاهر وإن أريد أم مقارنة الكل للمحل فهو المطلوب
لا يجوز أن الإمكان المقارنة بالمعنيين الأولين وذلك لا يستلزم إمكان المقارنة بالمعنى
الثالث وأيضاً سلمنا فلا نم إمكانها والمعقول موجود في الخارج بل لا يكون المقارنة ممكنة بحسب المعقول
بالعقل سلمنا ولكن لم لا يجوز أن لا يتحقق المقارنة إلى زمن الحال الخارجي فأجاب عن السؤال الأول
بأن الاستدلال بمطلق المقارنة وعلى أن إمكان المقارنة من حيث الأمر سوى أن إثبات ما يكون
وأما السؤالات الأخر فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه وأما توجيه الإمام في نفس المتن
الكتاب بما أورده الشيخ فلعله يعتمد أن الصور الحادثة لا تتميز إلا بأن يعتمد السؤال
الصور الغير المادية ثم ظهر فإنها إذا كانت في الخارج كانت عاقلة وما بها الاختصاص
الحادث بحيث قد لا يكون عاقلة وأما الصور المادية فإذا كانت موجودة في الخارج فالمادة تمنع
عقلها فإذا وجد العقل مجرداً عن المادة ذلك المانع فلم لا يصير عاقلاً فأجاب عن السؤال
فيه بأن مانع عن التعقل وذلك وارد الإشكال فإن الجواب بما أورده الشيخ لا يتم
الجواب الواضح أن الصور العقلية سواء كانت مادية أو لا غير أنها في الوجود
لا بد أن يكون خاصاً فرضنا ولا ذكر في الجواب أن الصور التي ليست بمعقول

وعلى ذلك

التنبيه

الاخرى او بانها الاخرى يقبل الاتحاد ثم قرر الامام بان الصورة العقلية مختصة بالعقول اما اولا
فلان مقتضاه ان الصورة العقلية لا يحل فيه صورة اخرى فلا تكون الصورة العقلية مطلوبة
مطابقة لها فح لم يمتنع ان يكون بعض الاجزاء محلا وبعضها بالعكس لا يقال ان الحكم بالامتناع
محالة للمطلوبية الحقيقية لا يجوز الامتناع محلية الحكم المطلوب او يقال الحكم فيكون امتناعه الامامة
وهو توهم ان اختلاف الشيئين من الحقيقة يقتضي تغاير احدهما وحالة الاخر فيقتضي
القوة الصادرة وقد يقال كل حال وكل محل محققان لان كل محققين حال في محل والا لزم ان يكون
الحكم محلا للصورة والمطلوب للحكم بالمطلوب فحال اذا كان جزءه وصفة في الصورة
تفسان سالتا يقول فيه لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية جزءه وصفة لان فرض
الصورة العقلية حاقة في جانب انه لا يجوز لكن لم يتبين احدهما ان الصورتين متساويتان
في الفعلية اي الحل الذي هو الجوهر العاقل لان كل منهما متميز فلو كان احدهما مستلزما للاخر لكان
احدهما حالا في الحال وفي الحل والاخر حالا بالذات فيه مختلف لسنا ما يحتمل ان يكون
وجوه منها يجوز ان يكون عن الاخر بحسب ماهيته وصفة لتعلقه فلا يكون احدهما جزءا
للاخر وفيه نظر لان الاثر الذي لا يمكن ان يستقل الملزوم بدون تعقل الحلية
غير مساو فقد وقع الاشكال الاول والبين الاستغناء وهو ان لا يلزم ان بعض الصور ليس احدهما
بالجزء فاذا يكون كذلك لو كانت متمايزة وليس كذلك بل هي مختلفة فلا يجوز ان يقتضي
بعضها الحلية والبعض الاخر الحالية كالاثر الحكم والمطلوب وكيف يجوز ان يكون
احدهما حالا في الاخر لو كان جزءه وصفة لوجود الصورة تعلق المعقولية ح وهو باطل
الكلام فانتفى عن التوجيه فاستقل على الجزء المشترك الفصل الثالث لو جزء من ماهية
هو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة الحل اما الاول فاستقل على الجزء المشترك بالضرورة
الا ولين الضرورة وتستوي الحق في الحق العام وفي الجزء الخاص بالنوع لا يقال فرض كونه
موجودا في الخارج مستقلا بتوابعه ومقارنة للمعقول لا يمكن لان مقارنة الحل للحال
واعلم ان هذا الكلام جواب سؤال وهو ان يقول لم يمتنع ان يكون الصورة العقلية في عقل الانسان

لعدم استقلالها

لعدم استقلالها مفتقرة في تقوم الصورة الى الجزء المشترك والوهم فانها قائمة الصورة والخاص الذي يعدم استقلالها
اجاب بان ساط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم الاختصاص احدهما بالقابلية وان الجزء المشترك
والصورة الجوهرية بها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى الصورة والخاص والاظهر في الجواب ان القول الجوهرية
الصورية الوجودية وان كانت غير مستقلة بقوامها لكن الصورة العقلية لا تظهر الفرق واعترض ايضا
تقريره ان الشيخ قال الجوهر المستقل اذا قارن معقول لكن له بالاستقلال صفة معقولة او شيء يدل
على ان الصورة والمستقل ورود المقارنة واذا كان اذا قارنه المعنى المعقول لا يكون مستقلا بالاستقلال
بل بالفعل ولا يكون معقولا فح يسقط اصل الدليل المتوقف على ان المعقول اعني المقارنة اقرب بالمعنى
المعقول بما قارنه المعقولية الجوهرية وتكون النفس بالكل العقل هو لانها كانت بالطبع
فيها فاخرجت من القوة الى الفعل اذ حصل العدد للنفس مجردة عن الجوهرية المعقولية النفس بغير
تعقل بالكل فتكون النفس عاقلة لا بالذات فانها اعني المعقول مع الجوهرية وانها بالاستقلال اي في تعقل الجوهرية
وجعله متصورة اي يتطبع فيها فتهيأ المقارنة مع الجوهرية تعقل بالاستقلال اي في تعقل سائر الصور المقارنة
الجوهرية عن الجوهرية تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان العام المعنى والمقارنة من قوله اذا قارنه معنى
معقول هي المقارنة مع الجوهرية والصورة هو المقارنة المجردة عن الجوهرية لان المقارنة مع
الجوهرية المقارنة بالمجردة عن الجوهرية لا مغايرة التعقل المقارنة وغيره نظرا لان المعقول المعقول ان لم يكن
النفس لم تقارنه لان المقارنة تستلزم مقارنة الحال والصورة غير حالة في النفس وان قارنه لم يكن مع
الجوهرية الجوهرية وكان كلا الشيء ان الحس الجوهري اذا تعقل الاحساس بالتخيل يكون مع الجوهرية
كيفية لم مقارنة ما اي النفس كصورة اي آلتها وتكون النفس مع عقل بالاستقلال لانه ما انطبع في النفس بجوهر
مجردة عن الجوهرية وانطبعت في النفس وصارت عقلا بالكل والمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه
معنى معقول مجرد التعقل والاتصال لا بطريق الحلول وبالمعنى المعقول المعنى الذي يستعقل بالتجريد وعلى هذا
الغاية والاوضح بهذا ان يقول المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه معنى معقول اي تعقل الكل
لم يجعله متصورة اي كانت شانه اذا وجد في الخارج متصورة وهذا بالحقيقة فاقدا لتوقف على
ولكن يقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه هذا السؤال بوجه بين الاول منع كون المقارنة من الخارج بكل الحقيقة

بل يكون معقولا

يستعقل

بان يقال ان مقارنة الجزء للمعقول لا يكون مكيفا بالخارج لكن لا تحقق لها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط
المقارنة موجودا والا فالمعقول مفقود اذ هذا هو السؤال الاخير الذي اورده الامام واشار الى
ان جوابه يتوقف على تحقيق نظر اما اولا فلان المدعى امكان التعقل فقط لا ما قالوا الا ان يقال
يصح ان يكون حاصلا وعدم التعقل لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب ساقط لان الاستعداد
المقارنة لانه تحقيق في سقط اصل السؤال فلنا لا نسلم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي بما يتحقق بل يجوز
تحقق المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود الشرط او مجموع امكان المقارنة من الخارج وقال
لا بد من تحقيق نظر وهو ان الموجود في العقل غير الموجود في الخارج والا لم يكن كلا عين او وجود فيها كما في الفصول
الا ان الكلام وانه الموجود في الخارج اما بالذات فلو كان عين الصورة العقلية لكان الفرق بالذات عين
القول بالغير وهو محال وايضا اذا عقل الشيء عاقلا واكثر فلو كان الموجود في العقول غير الحقيقي بالحقيقي
الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال ايضا واذا ثبت ان الصورة العقلية غير الحقيقي الخارجي وثبت
انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك هو ما في الخارج بل الآخر فهما شخصان من الماهية النوعية فان قلت
فالحقيقة الخارجية الجزئية المتحققة اذا وجدت عند العقل كان الشخصان من اذا وجدت عند العقول كان
الشخصان على ما ذكرتم لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي هو فنقول هذا يقتضي تعدد الوجود والحكم انما
هو بحسب تعدد الماهية اذ الحق هو التصور فنقول سلمنا ان الجزئي يمكن مقارنته للمعقول وهو موجود في العقل لكن
لا نسلم انه يمكن مقارنته للمعقولات وهو موجود في الخارج وما في الباب الا امكان مقارنته للمعقولات بالنظر الى الماهية
لكن الكلام بالنظر الى الماهية النوعية لا يجوز ان يكون ممكنا بالنسبة الى الشخص اذ لا شك ان وجود الشخص
غير ممكن لا يستلزم امكان الماهية من امكان المقارنة لكن الموجودة في الخارج على تجويز ان تكون المقارنة للمعقولة
العقلية التي هي شخص من اشخاص الماهية ولا يمكن تشخص الموجود في الخارج اما لعدم الشرط او وجود المانع وفي
قول الشيخ بحسب الماهية النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة الموجودة شخص من الماهية كما في الخارج
لما كانت تابعة الماهية الموجودة في الخارج وتابعة الصورة العقلية كانت كالنسخ لها فهي المقابلة لها منسوخة
النسخ لا نوعا بالحقيقة ثم لما جاز ان يكون مستفادا من الشكل والصورة الخارجية الشيء الواحد وجود الماهية والقصر
الشيخ على الاحد الاخير وهو المانع فتوهم الفرق بين الماهية الا فقط وذلك لان الماهية اذا كانت عين الخارج

سيجيء

بصيرورة موجودة بالوجود الخارجي غير متشخصة وغير متشخصة منفصلة بها عن الماهية الموجودة في الخارج فان لم يكون بعضها خاصا للمعقول
وما الماهية من العقل الى مجردة عن سائر العوارض الخارجية فلا يجوز ان يكون شرطا للمقارنة وكان سابقا
بخلاف الماهية المعقولة المجردة عن العوارض الخارجية لكونها مشتركة بالنوع الى الذهن فلم يكن ان يكون شيئا منها
شرطا للمقارنة فاجاب بان المراد بالعقلية باعتبار ان الماهية من حيث انها تعقل لا من حيث انها
مجردة عن العوارض الخارجية الخارجية بانها تحققها من حيث انها موجودة عقلية منطبقة في العقل فيكون مفهومها بالعوارض
الخارجية الزمنية وقد يستبين انها بالاعتبار الاول دون الثاني والنظر هنا الى الاعتبار الاول
وهي الماهية التي اذا وجدت بنا الخارج فانها تتشخص انها وهي بهذا الاعتبار غير متحققة بالوجود في غير مقارنة
بالعوارض الخارجية وبالتبعية فلا يكون امكان مقارنتها الا على شرط فلهذا اشتغل كلام الشيخ بالثاني بان
تعلق عقل اعتبار الشيء بالتبعية عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر الا انه لا يجوز
ان يكون شيئا منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر
العوارض الخارجية فلا يكون شيئا منها داخلا فيه وفي الامكان وحال المنع باق تقريره يجوز ان
استعداد المقارنة انما هو من الحالتين اولا حصول الا عند الاستعداد في العقل مع انه اما ان يكون
مع المقارنة او بعدها او قبلها والاول والثاني باطلان فتعين ان يكون حصول الاستعداد قبل المقارنة
فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة والماهية المعقولة مجردة عن جميع العوارض الخارجية فلا يكون
غير الماهية بعينها الاستعداد فقط الكل هذا انوجه الاثر وفي نظر من وجوه احدها ما مر من ان الماهية المعقولة
غير مجردة عن العوارض مطلقا وان كانت مجردة عن العوارض ولكن هذا الكلام يدل على الاستدلال فيتم الاستعداد
الماهية ما لازمت الماهية وغيرها والمنع بعد فتعين الاول ليكون الاستعداد لازما وان كان ساقطا
ان ما عينه الخارجي الخارجي من ان القسم الثاني هو ما يكون الاستعداد المقارنة قبلها بحسب ذلك لان التعيين
ان الاستعداد لنفس الماهية لا عند الاستعداد فيكون لزوم الاستعداد عليه بعد الاستعداد في حال المقارنة
وهو خلف لا مطلوب فتعين الثاني ان يكون الاستعداد لما لازم او غيرها على الاستعداد الاول والثاني
بعد باقي فتعين الاول الثاني التقسيم الاول مستدرك لانه يكون الاستعداد المقارنة اما مع
او بعدها او قبلها والاول باطلان والثالث هو المطلوب الرابع انه مستعرة بان الاستعداد مقارنة معتبرة

[illegible] مقارنة الصورة [illegible] الاستعداد [illegible] الاستعداد [illegible] الاستعداد

الاول

الثاني

الثالث

الرابع

الخامس

السادس

السابع

الثامن

التاسع

العاشر

الحادي عشر

الثاني عشر

الثالث عشر

الرابع عشر

الخامس عشر

السادس عشر

السابع عشر

الثامن عشر

التاسع عشر

العشرون

الحادي والعشرون

الثاني والعشرون

الثالث والعشرون

الرابع والعشرون

الخامس والعشرون

السادس والعشرون

السابع والعشرون

الثامن والعشرون

التاسع والعشرون

الثلاثون

الحادي والثلاثون

الثاني والثلاثون

الثالث والثلاثون

الرابع والثلاثون

الخامس والثلاثون

السادس والثلاثون

السابع والثلاثون

الثامن والثلاثون

التاسع والثلاثون

الاربعون

الحادي والاربعون

الثاني والاربعون

الثالث والاربعون

الرابع والاربعون

الخامس والاربعون

السادس والاربعون

السابع والاربعون

الثامن والاربعون

التاسع والاربعون

الخمسون

الحادي والخمسون

الثاني والخمسون

الثالث والخمسون

الرابع والخمسون

الخامس والخمسون

السادس والخمسون

السابع والخمسون

الثامن والخمسون

التاسع والخمسون

الستون

الحادي والستون

الثاني والستون

الثالث والستون

الرابع والستون

الخامس والستون

السادس والستون

السابع والستون

الثامن والستون

التاسع والستون

السبعون

الحادي والسبعون

الثاني والسبعون

الثالث والسبعون

الرابع والسبعون

الخامس والسبعون

السادس والسبعون

السابع والسبعون

الثامن والسبعون

التاسع والسبعون

الثمانون

الحادي والثمانون

الثاني والثمانون

الثالث والثمانون

الرابع والثمانون

الخامس والثمانون

السادس والثمانون

السابع والثمانون

الثامن والثمانون

التاسع والثمانون

التسعون

الحادي والتسعون

الثاني والتسعون

الثالث والتسعون

الرابع والتسعون

الخامس والتسعون

السادس والتسعون

السابع والتسعون

الثامن والتسعون

التاسع والتسعون

المائة

الحادي والمائة

الثاني والمائة

الثالث والمائة

الرابع والمائة

الخامس والمائة

السادس والمائة

السابع والمائة

الثامن والمائة

التاسع والمائة

المائتان

الحادي والمائتان

الثاني والمائتان

الثالث والمائتان

الرابع والمائتان

الخامس والمائتان

السادس والمائتان

السابع والمائتان

الثامن والمائتان

التاسع والمائتان

الثلاثمائة

الحادي والثلاثمائة

الثاني والثلاثمائة

الثالث والثلاثمائة

الرابع والثلاثمائة

الخامس والثلاثمائة

السادس والثلاثمائة

السابع والثلاثمائة

الثامن والثلاثمائة

التاسع والثلاثمائة

الاربعمائة

الحادي والاربعمائة

الثاني والاربعمائة

الثالث والاربعمائة

الرابع والاربعمائة

الخامس والاربعمائة

السادس والاربعمائة

السابع والاربعمائة

الثامن والاربعمائة

التاسع والاربعمائة

الخمسمائة

الحادي والخمسمائة

الثاني والخمسمائة

الثالث والخمسمائة

الرابع والخمسمائة

الخامس والخمسمائة

السادس والخمسمائة

السابع والخمسمائة

الثامن والخمسمائة

التاسع والخمسمائة

الستمائة

الحادي والستمائة

الثاني والستمائة

الثالث والستمائة

الرابع والستمائة

الخامس والستمائة

السادس والستمائة

السابع والستمائة

الثامن والستمائة

التاسع والستمائة

السبعمائة

الحادي والسبعمائة

الثاني والسبعمائة

الثالث والسبعمائة

الرابع والسبعمائة

الخامس والسبعمائة

السادس والسبعمائة

السابع والسبعمائة

الثامن والسبعمائة

التاسع والسبعمائة

الثمانمائة

الحادي والثمانمائة

الثاني والثمانمائة

الثالث والثمانمائة

الرابع والثمانمائة

الخامس والثمانمائة

السادس والثمانمائة

السابع والثمانمائة

الثامن والثمانمائة

التاسع والثمانمائة

التسعمائة

الحادي والتسعمائة

الثاني والتسعمائة

الثالث والتسعمائة

الرابع والتسعمائة

الخامس والتسعمائة

السادس والتسعمائة

السابع والتسعمائة

الثامن والتسعمائة

التاسع والتسعمائة

الالف

الحادي والالف

الثاني والالف

الثالث والالف

الرابع والالف

الخامس والالف

السادس والالف

السابع والالف

الثامن والالف

التاسع والالف

العاشر والالف

الحادي عشر والالف

الثاني عشر والالف

الثالث عشر والالف

الرابع عشر والالف

الخامس عشر والالف

السادس عشر والالف

السابع عشر والالف

الثامن عشر والالف

التاسع عشر والالف

العشرون والالف

الحادي والعشرون والالف

الثاني والعشرون والالف

الثالث والعشرون والالف

الرابع والعشرون والالف

الخامس والعشرون والالف

السادس والعشرون والالف

السابع والعشرون والالف

الثامن والعشرون والالف

التاسع والعشرون والالف

الثلاثون والالف

الحادي والثلاثون والالف

الثاني والثلاثون والالف

الثالث والثلاثون والالف

الرابع والثلاثون والالف

الخامس والثلاثون والالف

السادس والثلاثون والالف

السابع والثلاثون والالف

الثامن والثلاثون والالف

التاسع والثلاثون والالف

الاربعون والالف

الحادي والاربعون والالف

الثاني والاربعون والالف

الثالث والاربعون والالف

الرابع والاربعون والالف

الخامس والاربعون والالف

السادس والاربعون والالف

السابع والاربعون والالف

الثامن والاربعون والالف

التاسع والاربعون والالف

الخمسون والالف

الحادي والخمسون والالف

الثاني والخمسون والالف

الثالث والخمسون والالف

الرابع والخمسون والالف

الخامس والخمسون والالف

السادس والخمسون والالف

السابع والخمسون والالف

الثامن والخمسون والالف

التاسع والخمسون والالف

الستون والالف

الحادي والستون والالف

الثاني والستون والالف

الثالث والستون والالف

الرابع والستون والالف

الخامس والستون والالف

السادس والستون والالف

السابع والستون والالف

الثامن والستون والالف

التاسع والستون والالف

السبعون والالف

الحادي والسبعون والالف

الثاني والسبعون والالف

الثالث والسبعون والالف

الرابع والسبعون والالف

الخامس والسبعون والالف

السادس والسبعون والالف

السابع والسبعون والالف

الثامن والسبعون والالف

التاسع والسبعون والالف

الثمانون والالف

الحادي والثمانون والالف

الثاني والثمانون والالف

الثالث والثمانون والالف

الرابع والثمانون والالف

الخامس والثمانون والالف

السادس والثمانون والالف

السابع والثمانون والالف

الثامن والثمانون والالف

التاسع والثمانون والالف

التسعون والالف

الحادي والتسعون والالف

الثاني والتسعون والالف

الثالث والتسعون والالف

الرابع والتسعون والالف

الخامس والتسعون والالف

السادس والتسعون والالف

السابع والتسعون والالف

الثامن والتسعون والالف

التاسع والتسعون والالف

المائة والالف

الحادي والمائة والالف

الثاني والمائة والالف

الثالث والمائة والالف

الرابع والمائة والالف

الخامس والمائة والالف

السادس والمائة والالف

السابع والمائة والالف

الثامن والمائة والالف

التاسع والمائة والالف

المائتان والالف

الحادي والمائتان والالف

الثاني والمائتان والالف

الثالث والمائتان والالف

الرابع والمائتان والالف

الخامس والمائتان والالف

السادس والمائتان والالف

السابع والمائتان والالف

الثامن والمائتان والالف

التاسع والمائتان والالف

الثلاثمائة والالف

الحادي والثلاثمائة والالف

الثاني والثلاثمائة والالف

الثالث والثلاثمائة والالف

الرابع والثلاثمائة والالف

الخامس والثلاثمائة والالف

السادس والثلاثمائة والالف

السابع والثلاثمائة والالف

الثامن والثلاثمائة والالف

التاسع والثلاثمائة والالف

الاربعمائة والالف

الحادي والاربعمائة والالف

الثاني والاربعمائة والالف

الثالث والاربعمائة والالف

الرابع والاربعمائة والالف

الخامس والاربعمائة والالف

السادس والاربعمائة والالف

السابع والاربعمائة والالف

الثامن والاربعمائة والالف

التاسع والاربعمائة والالف

الخمسمائة والالف

الحادي والخمسمائة والالف

الثاني والخمسمائة والالف

الثالث والخمسمائة والالف

الرابع والخمسمائة والالف

الخامس والخمسمائة والالف

السادس والخمسمائة والالف

السابع والخمسمائة والالف

الثامن والخمسمائة والالف

التاسع والخمسمائة والالف

الستمائة والالف

الحادي والستمائة والالف

الثاني والستمائة والالف

الثالث والستمائة والالف

الرابع والستمائة والالف

الخامس والستمائة والالف

السادس والستمائة والالف

السابع والستمائة والالف

الثامن والستمائة والالف

التاسع والستمائة والالف

السبعمائة والالف

الحادي والسبعمائة والالف

الثاني والسبعمائة والالف

الثالث والسبعمائة والالف

الرابع والسبعمائة والالف

الخامس والسبعمائة والالف

السادس والسبعمائة والالف

السابع والسبعمائة والالف

الثامن والسبعمائة والالف

التاسع والسبعمائة والالف

الثمانمائة والالف

الحادي والثمانمائة والالف

الثاني والثمانمائة والالف

الثالث والثمانمائة والالف

الرابع والثمانمائة والالف

الخامس والثمانمائة والالف

السادس والثمانمائة والالف

السابع والثمانمائة والالف

الثامن والثمانمائة والالف

التاسع والثمانمائة والالف

التسعمائة والالف

الحادي والتسعمائة والالف

الثاني والتسعمائة والالف

الثالث والتسعمائة والالف

الرابع والتسعمائة والالف

الخامس والتسعمائة والالف

السادس والتسعمائة والالف

السابع والتسعمائة والالف

الثامن والتسعمائة والالف

التاسع والتسعمائة والالف

ان فيضانه هو بواسطة فيض النفس فان تعلقها هو التدبير كما ان البدن تعلقها الى المنفعة ليس هو التدبير بل
هو مجاورة الالات والادوات الغذائية والحسية والخيالية والعقلية فالمدبر هو الذي يدبر الغذاء بالقوى الطبيعية
الغاذية والنامية والمولدة تتعلق بالاجسام الطبيعية بتحليل الرطوبات بتحليل الاجزاء الناقصة بتوليد الرطوبة لكن هذه القوى
الثلاث بواسطة الحرارة وقد يعرض من الحرارة فكيف يعرض تحليل وكذلك هذه الغاذية القوة الطبيعية
ان كان فعلها بالفعل فهو ذاتي لا يحتاج الى قوة اخرى وان كان بالقوة فالقوة الغاذية قوة وهي تفعل فعلها
اي رد جزء يتحلل وهو ليس بفعل قوة اخرى لكن بالقوة الاولى على تحلل غاذية لكن تغير وهي غاذية
الغذاء اتحاد وتمازج وليس بالفعل الا الغاذية والنامية والمولدة والحس يغير فان جنس الاعضاء الزائدة
بتبادل الحرارة والاقطار الشديدة من الطول والعرض والعمق بحسب تغير طبيعة التحريك وان كان الغاذية
الغرائية متغيرة للطبيعة فهي وقت تغيرها وهو تحليل الجزء وتحليل الاشياء الثلاثة واما الحس فهو
فيه وهو اقوى اما في الفعل فلان الحس لا يزيد في الحلول فالثاني اقوى من الاول والقوى وقد يكون في غير
سن النمو وما هو واقعة فيها اذا لم الحس سائر الاعضاء الحس الاول والقوام من سن النمو منه
تنقسم الى مولدة ومصورة ان قوة في الانثيين تحصيل المني وتعقد الدم الى الصورة والمصورة
لفيضان قوة اخرى متصل بالمني الى الرحم وهي القوة المولدة الا وتفرق المني وتحصيل الاجزاء
حتى تتمازج مادة الرحم ومادة القلب ومادة الكبد غير ذلك فيفيض عليها القوة المصورة فتبين كل
عضو صورته التي اقتضته فيحلل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لا بد للمتولد من تحصيل جوهر البدن اولا
وهو الدم ثم جعله بحيث يقبل جوهر العضو ويصير فرشا له وهو الاخلاق ثم تشبيهه حتى تنوع اعضاؤه
فهناك ثلث قوى المصورة والمغذية والمشبهة والغاذية انما تجري هذه القوى الثلاث وقوة كل منها
الثلث والظاهر الاول اذ ليس في التغذية فعل غير الافعال التي تكون الزيادة بعد ما جذبت بعض الاجزاء
بل جعل المشبهة محاذية للغاذية وما كان من شأنها تغيير المادة الى جوهر العضو متغيرة كما ان المولدة
النامية متشابهة متغيرة لذلك لكنها متغيرة الا ان تغيير بالخلق العضو وتغير المشبهة لتغذية
متعدد وفي عبارة الشيخ سؤال وهو ان هذه القوة انما هي المولدة للمني فهي تسمى المولدة والمولدة
الحس بالتقسيم وغيره وتعلم جعل القوة المولدة مشتركة بين الحيوان وهو القوة المصورة لتبقاء النوع وخاص وهو

مخصص للمادة

مخصصة للمادة الزرعية فالتقسيم هاهنا والتقسيم الذي في الكتب هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء
والذي دعاه اياه ان جعل المصورة كما ان المولدة انما تتبع لم يذكر تابع انما في القوى الطبيعية لم يذكر ايا
يذكر انما من تتمة المولدة حيث تتم فعلها لا انها قسم منها واما قوله والغاذية والمتممة فكذا في المولد
كما مر قوله وشاركه اما قال الدرس السابق لما كان المادة المخرجة للمولد لا تحتاج الى تحريك الوارد بحيث
كما لم جعل النفس المدبرة لكن المادة ذات شدة تضعف المادة التي تحصلها الغاذية مستيقنا
فيرجع بعد ورود الاقطار فيزيد القوة المضعوفة الزائدة من الاقطار من القوة النامية والنفس
المدبرة لكن المادة التي هي النطفة على ما ذكره في اول الخط من ان النطفة تكون انما في اول الامر صورة
معدنية ثم تحصل الحركة استعدادا حتى جاذبة تكون انما غاذية ونامية وتعدد الى الغاذية والنامية الى حيثية
ان يتحرك على ان ذاتية المولود وقوى التي تحصل المنيي الى الرحم الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو
انه لم يكن بعد وقد يتحقق وكان يكون الرحم المولدة في قوله المولدة للمني فيضعف
بعد القوتين المتصلة وهو بما في تقسيمها مقصود ومقصود وكلام الاطباء ان الاخاذ متين غاذية
الوالدين وما متين انما غاذية الغاذية تكون والمني من فضلة الانثيين وما غاذية النامية فان
تعلم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى يصير المنية الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني ولا الحرارة
الا بعد عظم الاجزاء فيقف الصالحة الفرب من عالم الغرب ليس مستقيم لان من النوع غاية المتين
والتولد يكون بالمتين النيجوفة اصلا والحق ان وقوفها بين لا يفضل من المادة التي تحصل الغاذية
شيء تتصرف فيه المولدة كما ذكره الشيخ لانها تقدر ما تصدر عنه الافعال النباتية فيكون
بسبب وانما الصحيح الظاهر هو الكل وكذلك ان يقال الافعال النباتية فاعل المقدر المذكور اولا وفاعل
تصدر الثانية غير الافعال الاختيارية اي لان القدرة او الافعال الاختيارية تقدر الافعال
النباتية ما يصدر عنها الافعال الاختيارية من غير فكر لكنه خلاف الظاهر واعلم ان هذه الحركات
سواء اربعة لانه لا بد من الحركة الاختيارية تصور الشيء ما فيحصل الاوضاع ايضا ثم يتحرك
التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء ودفعه فيحدث من ذلك الشوق عن الفعل فيحرك الاعضاء
اليه والشوق ليس من القوى المدركة لان فعلها ليس الا الادراك وربما يحدث الادراك عن الشوق

فان المعتبر العام و
القسم الخاص فيا

ثم النفس النباتية ثم

فيتم وار

على وار

على تقدير ان يكون ضمير فانها
للنفس او راجعا
الى الافعال الاختيارية

ان و

لا يدرك انه فرطام نفعا لان الاشتياق الى السبب اعتلاله من الغذاء والنوم والتخيل جميعا والشوق
فيكون عاما ايضا وربما يكون الشوق من الغائب من غير عزم كما اذا سمع حيا او امرا آخر ذلك ربما
يتحرك العزم عن التحريك كما اذا كان ممنوعا عن الحركة مع ان الشوق عزم بالتحصيل مطلوبه فلما
كان كل فعل ارادي يستتبع هذه الافعال الاربعة وتبين انها متغايرة يمكن انطباق بعضها على البعض
لا يجوز ثبت ان قوة الشهوة ليست عبارة عن العقل العملي والشوق ان كان بحسب نفس
نفس القوة الشهوانية فلا كان آدم غير فهو بحسب القوة الغضبية والنوم بحسب قوة جاذبة و
التحريك بقوة محركة مصورة في العضل فاذا توجه نفس شيئا فقرة الطاعة القوة الشوقية فحصلت
الشوق اليه ثم اذا تم الشوق طاعة القوة الجاذبة فيتصل القوى المحركة المنتشرة في مبادي
العضل المتصل بالاعضاء وهي الاعصاب فتحرك الاعضاء المخصوصة بتلك الفعل فيتحرك
تشنجا او ارتخاء كما تحرك الاصابع عند الوهم على الكتابة وكما اذا اردنا بيان مسئلة
معلومة فيتبع القوة الشوقية ثم الجاذبة ثم القوة المحركة للعضل الى ان يتحرك بها
اشارة الى الجسم الذي يطابقه مثل حركة تحريكا يوجب هذا الدليل بان كل فعل او حركة
توجد الى طبيعة الفلك ما لم تكن المستدرة يكون تحريك ذلك الوضع او الى موجب التوهم الى
فلو كانت الحركة مستدرة يلزم ان يميل الفلك بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع
بعينه مطلوبا بالطبع بجهات واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان تلك وضعا واحدا
توقيتا ايضا ذلك الوضع لا تعود اليه تركه بل كانت الوضع متوقفا لتروك ليس هو الحط والا كان
ان يبقى في توجيه الفلك ما لم تكن المستدرة بطلب وضعا ثم تركه وطلب وضع وترك لا يتصور
غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا بارادة فلا فرق فهو لا يتم الا بتصور وارادة
وذاك الطبع غير ارادة فيمتنع ان يكون شيئا واحدا مطلوبا ومتروكا ولكن في وقتين فتوقف
المهروب عنه بالطبع متصورا بالطبع الذي هو عنه هو المطلوب كان مقصودا بالطبع واما ذكر
هذا ايضا تنبيها على انه يمكن ان يعبر عنه بعبارتين وانما قيد بقوله غير مقصود بالطبع
الذي يطلق على الكبير مقصود ربما يكون توجيها فانك اذا قلت كل واحد من هؤلاء الناس وكنت

مشيرا الى هؤلاء

مشيرا الى هؤلاء الناس الذي هو من الناس مقصودين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا
على كثير من مقصودين مع ان قولي وفيه نظر لانه لو كفى هذا لكان يكون الشيء محمولا على كثيرين مقصودين
ولا يكون كليا اذا قلت كل واحد من الناس مريدا بالناس افراد الانسان الجزئية فانه محمول على
كثيرين غير محصورين مع انه جزئي والغلط انما نشأ من لفظ الكل فان مراد الشيخ بكل على كثيرين يعود
على كثيرين على سبيل المواطاة بهو هو والكلي هو المتناول المفروض لا الاطلاق اللفظ وارادة الشيء فان
كل واحد من هؤلاء الناس المصدق على الاقليل مما يطلق ويراد به كل واحد من هؤلاء المحصورين
وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقبل المثال هذا هؤلاء الناس فانه جزئي مع انه محمول على
كثيرين محصورين وتقول ان ولا يكون قولك كل واحد مستدعيا لا دخل له في التخيل وما بينا ان ارادة
كل على هؤلاء الناس على كثيرين محصورين انه مصداق عليهم فهو تم لان المحمول الكبير جزئيا وان كان جزئيا
اطلاق لفظ عليهم فهو مستقيم لكن خارج عن التخيل لا تريد ان يكون يحمل يصدق على كثير محصورين
لا شك ان مراد الشيخ بالكل على كثيرين الكلي على واحد واحد منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه
محمول على العدد المحصور ليس محمولا على واحد واحد منهم واحترز عند التعبير انه لو كان هناك معنى الكل
على واحد واحد من محصور ولا يكون كليا لكن هذا معنى والحق ان هذا التعبير ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان
الكلي ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج الجزئية الحاضرة في الذهن بل الى الافراد المتوهمة
الذي لا حصر لها فالحكم بالتعارض انما يقتضيه لا لذاتها بل لشيء آخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة
غير مطلوبة ليست مقتضى الطبيعة الحركة لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها وانما
ثبت من ضم ذاتها ان هذا الضم ان رجع الى الحركة فهو مستقيم لانه لا يتحقق لذات الحركة واما ان
يرجع الى الحركة فيقال ان الحركة لا تتحقق الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة ولا دليل عليه فانه يجوز
تحقق الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط شيء آخر ويكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط
مطلوب آخر وهو غاية اولية وهذا فرق جلي فلا تغفل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة
الى هذا الدليل فان الحركة ليست الا التدريجي والتوجه الى الغير فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها وقولهم
في تعريف الحركة كان سائلا يقول انهم حملوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك ان الكمال مطلوب

بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه لو كان مطلوبا بالذات فاما يكون لكونه عين القوة
او الفعل والحركة كذلك لانها تحصل بعد سائر الكمالات اذ حصول الشيء بالفعل لم يكن يتحقق فيما يتعلق
الكل شيء بالقوة فان الشيء لا يكون بالقوة اذ هو بالفعل لا يبقى معه القوة والشيء بالقوة يطلب
الحركة فانها اذا حصلت صار الشيء بالفعل بقي بعد فيما يتعلق بالحركة الى القوة ما يتعلق ان يصير الكمالات
اذ حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون لكل الحركة مناسبة اليه فيكون الحركة اذ حصلت بالفعل يقتضي
ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة مناسبة اليه فيكون الحركة يتعلق بقوتين قوة الشيء مما وقوة
الاخرى اعتبار اليه فلما كان نسبة الحركة بين سائر الكمالات نسبة الجنس وسائر الكمالات نسبة فصول
كل واحدة من القوتين امكن ان تعرف الحركة بكل واحدة منهما لتعلق الحركة فيتعلق على القوة الاولى
ويكون معناه ان الحركة كمال يحصل للجسم هو بالقوة من شيء من ذلك الكمال يكون حصول ذلك الجسم من جهة ما بالقوة
بالشيء من ذلك الكمال يكون يستغني عن ذكر الاول ثانيا وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناه ان الكمال
الاول للجسم هو بالقوة بشيء آخر وحصول الجسم من حيث انه بالقوة من ذلك الشيء هذا القيد اخرج الحركة
النوعية فانها كمال اول للجسم الذي بالقوة الكمالات الثانية كالصحة والعلم والكتابة وغيرها لكن
حصول الاعتبار يتعلق بقوتين وفعلها وما كانت نسبة الحركة الى الكمالات الثانية لا جرم اخبر عنها بالقوة
الثانية وقيد الكمالات بالاول ليعم القوة الاولى فقوة موضوعه والثانية قوة محققة وتعرف الحقيقة
اخرى بالوزن اي اخرى بحسب الاولى والتعيين لا يتم الكثرة جواب سؤال وهو ان الحركة بالكمال
كيف ينقسم الى جزئية وكلية وان كان الحاجة الى التعريف لعبارة التعيين ويكفي ان يقال ثبت ان الحركة
ارادية فالمقصود منها ليس الحركة بل الوصف فيه لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود اما جزئية او كلية والاول
فتعين الثاني والقصد الى الوصف الكلي يستدعي تعقل والقوة الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون للعقل
نفس مجردة وهو المطلوب الرأي الكلي لا ينفعه على الرأي الجزئي لما ثبت ان الحركة ارادية عقلية ولا
شك ان المراد الكلي لنسبته الى سائر الجزئيات على السوية فما يخصص منها مراد جزئية بالارادة الجزئية
لا من ارادة الرأي الجزئية فما كان الارادة العقلية تتوقف على الشعور الكلي كانت الارادة الجزئية
تتوقف على الشعور الجزئي فلا يلزم ثبوت الارادة الكلية ارادة جزئية بتعقل معنى الشعور بشعور جزئية
الكلي

فصول الارادة

فصول الارادة الكلي يتعلق بشيء مخصوص وصور كلية والمراد بالرأي الكلي الارادة الكلية والتصور الكلي
وبالرأي الكلي الجزئي لا يختص بجزئية دون جزئية آخر وهو الرأي الذي يطلبها وقد الانسب مخصص بعبارة
اما كيفية اجتماع الجزئية من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص صار جزئيا فانه اذا اريد بمثل الدرهم فقد
تعين الدرهم المخصص الا بالشعور بهذا الدرهم وارادته بعينه وقيل لان المراد الكلي بمثل الدرهم
مطلقا وهو غير مشعور به شعورا كليا وبمثل هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئية
فان بمثل هذا الدرهم يكون الى يحتج الى اخذ هذا الدرهم لا يفيد التشخيص وتحرير الاشكال ان الحيوان
مما يجب تناول الشيء الغذاء مطلقا كما اذا اراد الاكل والكثير وهو ارادة كلية وتناول الشيء الغذاء الكلي
فهو صدور فعل جزئي بحسب الارادة الكلية والجواب اما لا نم ان صدور هذا الفعل مجرد تلك الارادة
الكلية بل يتخيل ذلك غذاء آخر جزئيا فيتبعه ارادة جزئية على ايقاع ذلك الغذاء او ربما قدر فان وجد
غذاء آخر فقد تم الجواب وان لم يمكن ان يكون جوابا لسؤال وهو ان يتخيل غذاء آخر الا يقدر على
الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء آخر جزئيا فيتخيله فربما يتناول فان قلت بانه ربما يتناول
الغذاء الآخر فيكون بالجزئي وهو الذي يتخيله فيقوم مقام مستقل ارادة الجزئية وهو القول اذا
رأى صاحبا انفسنا فان ذلك ايضا ارادة استيفاء غذاء آخر كلية فكثيرا ما لا يتخيل غذاء آخر جزئيا ولو فرضنا
تخيله فتخيل الغذاء الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل مما يتناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير
جزئيا بتخيل الغذاء الجزئي وكذلك في قطع المسافة هذا تمثيل لكيفية اجتماع التخيل عن العلم الكلي
والارادة الجزئية عن الارادة الكلية وكانه هو المراد بقوله وهو الاستدلال على وجود الحركة
عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية والا فليس ذلك الاستدلال لان الاستثناء والمحال
انه اذا اراد مسافرا فان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فيعقل انعقاد العزم ويحصل
تخيل حركة اولى من اي فرسخ ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل آخر فاراد قطعه وهكذا ويتصل التخيلات
والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما يتخيل ذلك بحسب مصالح الشيء الذي لا يقضي الا بالحركة
خطوة فاذا قطعها تخيل خطوة اخرى وهلم جرا فالشيء بمنزلة التصور الكلي واعتبار مصالح الخطوات
بمنزلة التصور الجزئي والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحركة في المسافة لا

مثل نم

تخيل الجزئية لانه لا يكفي ان يتصل بالكلي

والتقييد م

فعل جزئي

الارادة م

يرتب بنية قطعية ... وهذا استشهاد فائدة لا ... فعل نفس ... ثم توقف هذه التسلسل ... الله تعالى بالعلم ... الشيء ... ثم تحصل ... هذا التصور ... ذلك الفعل
كلها قادر ... ارادة ... تصور الكلي ... فرد ... التخيل
... من التخيل ... القوة الشهوانية او الغضبية ... ارادة او كراهة ... القوة العاملة ثم
... القوة المحركة ... الفعل ... هذا الرسم ... ما ذكر ... الطريق
... هذا الرسم ليس ... بل ... الضعيف ... ذلك ... الكلي
... الجزئي ... الوجود ... الانسان
... الجزئي ... وجود ... حصول ... النفس ... حصول ... الخيال ... حصول
... الخيال ... يتوقف على ادراك ... والجواب ان ... المتحرك ... المسافة ... الزمان
... تحقيق ... المحركة كما اعترف ... ذلك ... ان ... واحدا ... ان ... مسافة ... مقدرة
... على ... العدل ... واحدة ... ذلك ... الزمان ... ذلك
... كلية ... كيف ... ذلك ... المحركة ... الكلي ... الجزئية ثم اورد
المعارضة ... الكلام ... الاعتراض ... المتقدمين ... المعارضة ... ذلك
... انما ... الفعل الجزئي ... ادراك ... وارادة ... ان
المدرك ... الكلي ... الجزئية ... الجزئيات على السواء ... ان ... بعض ... الجزئيات ...
... تحقيق ... على سبيل المعارضة ... الفعل الجزئي ... ادراك ... وارادة
جزئية ... اولا ... ان الادراك ... الجزئية ... ثانيا ... ان
... الاحوال ... من حيث ... ثانيا ... ان الارادة ... حادثة ... ان
من ... حادثة ... الجزئي ... الاعتراض ... بعد ... السؤالين ... ان
... على ان الفعل ... لا بد ... حصول ... ارادة جزئية ... ان
... الارادات ... الجزئية ... حادثة ... المعارضة ... تسليم
المعارضة ... الدليل ... المعارضة ... تسليم ... المعقول ... المعارضة ... السؤال ... الجزئية ... الحوادث ... ان ... على

جاء ... الى ... الى ... الى

في بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين المطلبيات

الخط الرابع تحديد الرابع الكلي الطبيعي يشرع في الفلسفة الالهية وبحثها على الخاطر الخ
لان المطلب الالهية هي العلم باحوال الموجودات الجزئية من حيث الوجود والبحث عنها
عن احوال تختص بالقياس الى معلولاتها والاول لخط التجريد والثاني لخط التحقيق اما ان يكون البحث
عنها من حيث انها مبادي للوجود وهو الخط الرابع او غايات له وهو الخط السادس او لا
هذا وذاك وهو الخط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية تخصص المعلولات عن الجزئيات
واما الخاطر الثلثة الباقية فلكل منها تعلق بما وراء الحق عن الكلية الالهية هذه الخاطر
الاربعة لا تكاد الالهي لا يبحث عن احوال الجزئيات تفصيلا عن احوال الموجودات
من حيث الوجود وكيفية تخصصها باحوال الجزئيات لانه يتعلق هذا احوال المقصد الاصلي
العلم الالهي واغراضه بالبعض وبعضها بالبعض واما باسم الكلي في الباب الاول الجامع
فلكل منه ثم لو والمبحوث عنه بالبحث والشيخ من يعتقد لم يتعرض له شيء بحثا اشتهاره
فيما بين الاصحاب لان من تقدمه لا فيما اكثر به فقد حصل على طرف منه في الوجود
علله اذا اردت من الوجود المطلق ومن علل الموجودات الخاصة فان الوجود
المطلق معلول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع اتصاف ذات الجزئية
الجزئية بالذاتي فاذا لها فيكون الوجود المطلق عارضا للموجودات الخاصة فيكون مفتقرا
اليها معلولا لها فهذا ينافي الوجود والعلة واما حمله على ذلك اما اولا لتقضيه الخطوط
اما تاليها فان هذا الخط يبحث اولا عن الوجود هل لها وفي اي الاقسام الاولى ثم
اما الواجب والممكن وهو يبحث عن الوجود المطلق وهو يبحث عن الوجود الممكن
والوجود الواجب وهو يبحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا الخط في الوجود المطلق و
الوجودات الخاصة فيكون هذا الخط في الوجود المطلق والوجودات الخاصة الخ
والكلي لم يقبل لانه ان الجزئية وجزئيها لا يتخصصان وهما لا يجوز ان يكون حصول الجزئية
جزئيها من بعض الافراد وبيانه واقع او اذكر من حصولها من بعض على انه من الذي من وجب

الى الاشتراك ودون الخصوص اختلاف في الجزئية بالكلية والنقص ولو كان ضرورة اجتماع الكلي
منه لزم ابطال الاستحالة وقد ذهب اليه وان سلمنا ذلك لكن ان الوجود المطلق اذا كان عارضا
يكون مفتقرا الى الوجود ذات الخاصة وان لزم لو كان عرضا في الوجود والوجود ذات عرضا في
عرضا في الوجود بوجوده وليس كذلك بل عرضا في الوجود الخاص الطبيعيات ولا يقتضي ذكر الاقسام
والعلة المعلولية فان الوجود الخاص تجريد الجزئية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا لما يلزم
ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممتنع ويقول ايضا مطلق الوجود
لو كان معلولا لموجودات الخاصة فاما ان يكون معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج
وجود خاص ووجود مطلق فيكون كل شيء موجودا بوجودين وهو ترجيح واما ان لا يكون معلولا
لها في العقل فلا يمكن في تصور الوجود المطلق بدون تصور واحد الوجودات الخاصة وليس كذلك
فان الاعلام والمراد بالوجود مطلق الوجود واما علة فاما ولها علل الوجود ولا يلزم منه
ان يكون علة الكل وجود الخاص يكون علل الوجود فان لفظ الوجود مجمل لا تتضمن الكلية بل
والمراد علل الوجود الممكن فان هذا الخط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن وما بعدها
مشترك وجوده الغير بيانا الخاص بعد ذكر الخاص بيانا هو مشهور فيه غير هذا الخط وهذا الوسط من الممكن
يريد التفسير انما وسم هذا الفصل بالتفسير لان الكلام بان من الموجودات ما لا يتناهى
تفسيره قريبة ايا الطبع سمي الوجود بحيث ان لا يختلف فيها وهو يقتضي ذلك بان الطبيعة
المشتركة موجودة لا شك انها منحصرة في سلك الطبيعيات وهذا الخط يبحث عن اقسام
هذا الخاطر في الكلي وهذا الخاطر عن الموجودات الجزئية عن المادة في الذهن وهي تنتج علوما
منها موجودات مجردة مطلق هذا العلم بالكلية يكون وجود الجزئيات تحت عليه وبطلان قول من
زعم ان كل موجود محسوس فهذا الخط قد نعت عن وجود الامور التي تنتهي الى الاعداد
وعاد عن فضيلة الجزئية الى تكلم على غير المحسوسات بالكلام الطبيعيات واما قوله المحسوس
فان حكمه فانما المراد به الحس والمحسوسات والمتخيلات فان القوم الطبيعيين ينكرون ما قالوا
انما الكلام الطبيعيات فان قلت المخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فيكون المراد بالحس

تحت علل مطلق الوجود ثم عن علل الوجود الخ
من الخاص والخاص ثم من العلم الموجود
الوجود وهو منتهى الفصل لهذا الخط

هنا الحس الظاهر وهذا ظاهر فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص بالحس الظاهر
وسيذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود يحس به لحصل به الوهم والحس
دليل على ان المراد بالحس الظاهر وقد يمكن ان يعترض بما انه لم يقل كل ما يختص بالحس
لا يكون محسوسا لا يكون موجودا وانما ان فرض وجوده محالا لا يحصل الفرض المذكور
لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما الجسم او الجسماني يوضح ذلك بان موضوع
ان لا موجود الا الجسم والجسماني لان كل موجود محسوس وكل محسوس اما الجسم او
جسماني فلا يكون الجسماني لا يكون موجودا لعدم الفرض لكن في عبارته شيء وهو ان الجسماني
لا وضع له موضوع لذاته فكيف يكون قسما من المحسوس الذي له مكان او وضع بذاته
على ان الشيخ جعل المختص بالمكان ولو بالسبب اعم من الذاتي وغيره هو ربما الى الشيخ
وهو ربما يصير فيه ما يرجع الى ما هو اولى ثم ان الشيخ استدل على بطلان وجود الكلي في الذات
بما في الكتاب ان الوجود المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون
الاول باطل لانه لو كان محسوسا لكان محسوسا لا محالة بوضع معين وابين معين فلا يكون مطابقا لما ليس له
ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا هذا خلف ويرد عليه انه ان اريد
بقوله لا يختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نم الملازمة وان اريد به انه لا يكون
ذلك الوضع المعين فيه فلا نم انه لو كان وضع معين لم يطابق وليس له ذلك الوضع
وان لم يكن مطابقا لكان مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان الشيء لو لم يكن مشتركا
متناولا لكثيرين ان لم يكن مشتركا في العقل فلا نم لزومه وان لزم لو كانت الطبيعة مختصة بذلك
الوضع ايضا وهو ممنوع لانه مع الحواس الخارجة ان كفى به ان لم يكن مشتركا في الخارج فلا
نم لزوم الخلف لان المختص بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة مجردة
منطبقة على جميع الافراد فيكون مشتركا بينها وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس
الشخص المحسوس بالخارج او جزءا منه ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كان نفس الشخص
كانت ايضا محسوسة وان كانت جزءا لزم ان لا يكون محمولا على الشخص المتحد في الذات والوجود

فالمحمول

ان يكون جزءا للشخص وحينئذ فيجب ان لا يكون محمولا ثم لم يكن بد من ان يكون محسوسة لان الاشتراك
الوارد في الطبيعة ادراك الخارجي بحيث يكون واحدا في الذهن وصورة الجزء لو انضمت
الى الحس تنطبع صورة الجزء فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هو الوجود في الخارج
لا يكون هذه الاشياء من انما شاء فيه ايضا ليس يلزم من انتفاء الحمل على الخارج انتفاء الحمل على الذهن
وقوله لا من حيث هو جسم ان او ناطق غير مستقيم لان الجسم انه والناطقية انه داخل فيما لا حظه
الحقيقة الانسانية الكلي اما انه يراد به لا من حيث انه جسم ان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة
الانسانية اعم من الجسم انه والناطقية فلا اما ان الجسم وما يعتبر بالقياس الى الغذاء وما يعتبر
بالطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير
اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان مع اعتبار الوحدة والاول مشترك بين دون
الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله لم يعتبر الا الطبيعة فان قيل
هذا ليس بغير كما تقدم بل لا فرق بينه وبين العبارة الاولى وكان العبارة الثانية الزم ان يفرض
على اعتبار وقوله ورد في بعض المعرفين لما كان الاصل الذي ذكره الشيخ قياسا من الشكل
الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة ليست بمحسوسة ينتج ان بعض
الموجود ليس بمحسوس ارد عليه الحق الصوري وهو معارضة بالمقدمة بان الطبيعة المشتركة
ليست موجودة في الخارج لان كل موجود في الخارج شخصي فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد
بالطبيعة المشتركة الطبيعة الموضوعة للاشتراك بين العقل لا الطبيعة مع الاشتراك ثم موجودة
بذلك في الخارج وما قوله وهو وتنبيه فهو معارضة بالمقدمة الكبرى بان الانسان المشترك انما يكون
ان ما اذا كانت له الاجزاء لم يعتبر في يد وعين وما اشبه ذلك على اجزاء مختلفة او اوضاع
مختلفة وقد اعتبر هو لا بشرط من حيث هو كذلك محسوس وجوابه ان الانسان اذا
كان له اعضاء يكون محسوسا وان يكون كذلك لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها مشتركة وهو
فان الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مشتركة وهذا الجواب وان كان مراعى في
جواب المعارضة لكن الشيخ لم يذكر هذه الطريقة بل انتهج منهجا آخر وهو انه فسد الكلام

ان ما

لا وما يعتبر الخ

الاعتضاد من حيث انها مشتركة واستدلال الدليل عليها ... تنبيه للشيخ فخر بيان في دقيق ...
لا موجود الا المحسوس بطريقين الاول ان الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس
لغيره وجوه احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبائع الموجودات وهي غير محسوسة فقد
خرجنا من المحسوسات الى ما ليس بمحسوس الثاني ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس و
الوهم وهما غير محسوسين وثالثها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم اعتراف بالحس والوهم و
بالعقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والمتوهم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني
الاستدلال بالعلائق من العشق والحب والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات
لا يستلزم الاعتراف بها لكن موجودة بالضرورة وطبائعها ادركها بالحس لا بالوهم فهما
غيرهما ... ومنها ... المعقول والعقد
اعلم ان الحس والصور ما كان في الامور وهو العقل وهو العقد والمطابق للامر الواقع
والفرق بينهما ان العقل مثلا اذا كان مطابقا للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر
الواقع الى العقل ونسبة العقل الى الامر الواقع اما الاولى فلان مطابقة ذاك لهذا
غير مطابقة هذا لذاك لان مطابقة هذا لذاك تقتضي هذا ومطابقة ذاك لهذا تقتضي
ذاك والعرض مختلف باختلاف المحل بالعرض واما ثانيا فلان المطابقة معنى عرضي لا يتحقق
الا بين امرين منسوبة الى كل منهما حركة وضعية متعلقة بالاخر كما لك وعرض لا يكف
الا في الجسم الكلي وهذه النسبتين حاصلتان في العقل بحسب نسبة الامر الواقع اليه وهو الحق
وذلك لان حكم العقل مطابقا للامر الواقع فانه اذا نسب الامر الواقع بالمطابقة
العقل يكون الامر الواقع مطابقا ذا المنسوب اليه فان المطابقة اذا كان الامر الواقع
مطابقا كان العقل مطابقا فهو الحكم الذي عرض للعقل بحسب نسبة الامر الواقع اليه وهو
حكم العقل بهذا الاعتبار وهو ثانيا ان الاول بالاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق
وحكم العقل بحسب نسبة الامر الواقع هو الصدق وذلك لان كون العقل مطابقا
لما ان المنسوب اليه فان المطابقة على نحو ... العقل بحسب نسبة الامر الواقع وكذا

الحسوسات

الشيخ فخر الدين ... ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث الحقيقة الكلية مشار اليه
فكيف يكون الموجود الذي هو محقق سائر الحقائق كذلك قال الامام هذا الكلام ضعيف و
اقناعي فانه لا يلزم من ان يكون الحقائق غير مشار اليها ان يكون محقق الحقائق ايضا غير مشار
اليه وتحقيق الشيء ... فانه ثبت ان كل موجود في الاعيان فانه في حد ذاته غير مشار
اليه وسبب الموجودات موجود في الاعيان فيلزم ان يكون غير مشار اليه الثاني ان الاول صحيح لان تعداد
الموجودات من حيث حقيقتها غير مشار اليه وهو المطلوب وفيه نظر لان الثابت بالدليل السابق
هو ان كل موجود له حقيقة كلية فهو من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا لا يستلزم المطلوب
لو كان المبدأ الحقيقي لكل ذات حقيقة كلية وهو ممنوع وتحقيقه ان يقال اقتضاء ان يكون له حقيقة
اذا كان ... وجود حقيقة كلية يلزم ... اقتضاء ان يكون له حقيقة
المحقق ... ولكن ... الاسمى ... الاول ... لو كان ... حقيقة كلية
... واحد ... الحقائق ... معقولة ... اقتضاء ... الحقيقة او يغيرها
فان كان ... الحقيقة ... ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا ... وجود ... محقق
الوجود ... الاول ... ان كان اقتضاؤها ... الحقيقة ... بالنسبة الى ... الحقيقة
ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها معقولة بالغير فالمحقق بالذات هو الوجود بالاول
وهو الامر الواقع ... يتبين ان ... المعقول ... كان هذا الخط ... الوجود ... علة
... الوجود ... الاحساس ... ان ... بحيث ... علل الوجود ... ممكن ... حقيقة
ووجود ... ان ... الحقيقة ... علل ... بحيث ... الوجود ... العلة ... يكون
... ان يكون ... الحقيقة ... بالقوة ... بالفعل ... الصورية ... علة
الوجود ... المعلول ... الاول ... الوجود ... الثانية ... ان ... الحقيقة
... الايجاد ... العلة ... الايجاد ... ان يكون ... الايجاد ... الاول
... العلة ... الاول ... الوجود ... الواجب ... الاول ... الواجب

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الاجزاء الحقيقية لا تحتاج علة لو كانت فلا بد من تحقق الجهة في العقل فان من عقل وشف
الحائط والاساس والهيئة الاجتماعية تتصور بحسب ما تتصور وما لم يكن فلا نعم لم يوجد الاجزاء الجهة
بل المعقول من الجهة العقل لم يوجد الجهة اصلا في العقل الا بعد تحقق الاجزاء وذلك يقتضي الاستقرار وفصوله الاجزاء
الاخر رجيحة فلما يوجد
المحمولة وكما يتبين طرفا ذلك في المنطق الاجزاء الموجودة للشيء الذي لا علل ما صحر علل
الوجود في قسمين الفاعل والغاية اراد الجمع بينهما فان رجعت الاجزاء الموجودة لكل الاجزاء بعض
الاجزاء فانه لو وقع كل واحد من الاجزاء بدون الغير لم يحتج موجودا الاجزاء اعني ذلك المركب
الهيئة فقد فرضنا كذلك هذا لا يتم من ان يكون علة صورة لانها اجزاء المركب اذا تحققت
او المركب بما انه مع علم الوجود الصورة كانت تلك الهيئة غير حاصلة بما بل الاجزاء
وقع اما ان يكون الجهة الصورة ايضا والا وانما كان فالجامع بين المادة والصورة تلك الجهة
والا كانت علة المركب هذا هو المراد بقوله وهي علة ولا يعترض بان الجهة اعم من الفاعل
فلا يحتاج اليها العلم فلا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجزء موجودا اليها الخارجة
والعلة الغائية التي لا يجامعها الشيء العلة الغائية اما جهة ووجود فهي بحسب جهتها علة الغاية
الفاعل ويجب في وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة اما الاول فلان الفعل
انما يفعل الفعل لاجل الغاية ولا يخفى فلولا تلك الغاية لبقي فاعلا بالقوة وصيرورته فاعلا
بالفعل لاجل تلك الغاية والغرض وما الثاني فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض
الغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض معلول ذلك الفعل والا لما كان ذلك الفعل لاجل الفاعل
وان كان علة وجود الغاية الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لموجوديتها اما انه ليس علة لعلية الغاية
الغاية انما يكون علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر ورجح الامام بان في علية الفاعل معلولة
لعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معلولة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان في علية
الفاعل ليست معلولة بعلية الغاية وعلى ذلك التقدير لا يلزم علية الغاية معلولة بعلية الفاعل لا

بما لا يعقل المهملة العقلية

بل المعقول من الجهة

العقل كوجه

يمكن

الاجزاء الموجودة

توجد

معلول

جواب عن الدور

تقدير وكيف يكون والا

بما كان ذلك

بل بنفس الغاية

بعلية الغاية على الفاعل لزم الدور لو كانت الغاية معلولة بعلية الفاعل وليس كذلك الحكم الا ان
يكون المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليس علة لعلية الغاية لكن المنع الاول لا يندفع واما
ان الفاعل ليس علة لعلية الغاية فلان معنى الغاية انما يوجد قبل الفاعل فلو كان علة لزم ان يكون الشيء
الواحد فاعلا وقابلا للشيء وهو محال وفيه ترجيح هذا كلام الشيخ قال الشيخ الغاية شيء من الاشياء
وموجود ولا شك ان اعتبار شيئيتها غير اعتبار وجودها غيره وقد لا يخفى هذا الكلام اعتراض
الشيخ في الشفاء حيث قال الغاية لعرض شيء وعرض موجود وفرق بين الشيء والموجود
وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الانسان والناطق فالغاية الغائية اما بحقيقة
شيئيتها وجودها ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فالمبدع وان كان مسبوقا
بالعدم الحدوث وغاية المبدع يكون مقارنة لوجوده لان غاية المبدع هو فاعل والفاعل
مقارن للمعلول والمبدع في الوجود فان من مذهبهم ان الواجب تعالى بالفعل وغاية فرد الفاعل
ذلك ولم يقل ان غاية المبدع هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهو الاعم يجب
المعنوي من ان يكون فاعلا او غيره ولا نم لم يثبت تعدد الفاعل مبدعات هو الفاعل
حتى يثبت ذلك على ما قيل واما غاية المحدث فقال يجب ان يكون متقارنة بل ربما توجد متقارنة
عنه فلا يجوز وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام اشارة لطيفة الى ان الغاية في
القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها بل علية الغاية انما هي بجهتها الفاعلية
الفاعل وان الفاعل علة لوجودها فيكون جهة الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على
بعض الوجوه فان جهة الغاية انما هي علة للفاعل لا من حيث انه فاعل اما فلو كانت علة لنفس
الفاعل لزم الدور في الغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل والفاعل علة لان يصير
الغاية موجودة ولا دور هنا وما رجح الامام بان لم قاعدة من مقدمات
احدهما ان الفاعل والطبيعي غايات فالوا الناس مثلا اذا تحركت فغاية حركتها كونها
بالحيز الطبيعي ثانيهما ان الغاية علة بما جهتها العلية العلم الى الغير وذلك لان الجهة غاية فيها
لا يجوز ان تكون موجودة في الذهن اذ لا يتصور مشهورا ولا في الخارج لتوقف وجود

لا وليس علة لنفس الفاعل اما
لو كانت علة لنفس الفاعل بل
لزم الدور من تقدم نفس الفاعل
على جهة الغاية من حيث انه
محل لها

من الخاص على وجود المعلول المتحقق لم يكن معدوماً ثم فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم وهو الجواب
بالتزام ان الشيء المقتضي ما فيه ما في الجواب بالمشهور بالمتحقق والمشهور
تا الجامع ومنهم من اثبت هذا الاحتمال بالنسبة الى الواجب والبسيط وذكر انه شاهد
بعض الايات من الفتى يحرك ابا جهل بعض الذكر رفض حاله الجهال او تحاكم الى خلاف الحكم الجزء
وكذا اسيل عرق ملك الاشياء الى صوب الاول الانهار وذكر ان من معدوماً في الجدار
الى هرها وهو ما يؤكد الظن بان الحدوث مشهوراً وادوارا ان كانت علة او بالاصل
علة لكل وجود العلة الا لا بد ان يكون علة في علة لان العلل محصورة بين الاربع والعلة الا
لبيت هي الثبت الى الفاعلية واما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقاً لما تقدم
من ان كل مركب من المادة والصورة معلول لعلة يمكن ان يكون علة للصورة وذكر ثبت ان
الصورة معلولة فلا يكون علة او بيان العلة الا وجيا ما يكون علة ولا لا انها ليست
مادة فلان العلة المركبة من المادة والصورة اما علة بهما او علة للصورة فان كانت علة بهما
علة للمادة ايضاً على الاطلاق والا كانت علة للمادة في صيرورتها مادة فان المادة لا تكون بالفعل
الا مع الصورة لا يقال ذكر في مثال السرير ان الخشب مادة بالفعل وان لم يتعين الصورة
السريرية لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الاتساع والا فالخشب السرير ليست صورة لانها لا تحل في
العرض لا يكون الجزء اذا انها ليست مادة فلان الغاية معلولة ايضاً الوجود واذا بطل ان يكون العلة
الا وجيا احدى الثلاثة تعين ان يكون علة فاعلية لكل وجود بناء على الوجوه وكذا يكون علة
علة تحقق المادة والصورة اللتين هما اجزاء الماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة ما قوم وتعلم تحقيق
كل وجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة الا وعلة الماهية كل ماهية
مركبة من الوجود تنبيه كل موجود اذا التفت اليه لما ارشد الى علة الوجود
اورد اثبات واجب الوجود وقدم عليه ذلك مقدمتين احداهما في تحقيق الممكن
ضد الفصل وثانيهما في بيان احتياجه الى مرجح وهو الفصل الذي يتميز به ذكر الرباعي
عليه في الفصول الا في هذا بيان ترتيب البحث ما حقه بنفسه الامكان فالا

هذا الكلام ان وجود الممكن ليس من ذاته فوجوده من غيره بيان الاول ان الممكن بالمعنى
ذاته لا يصح ان يكون موجوداً وان يكون معدوماً فلو اقتضى ذاته الوجود او ما يعني الاقتضاء
العدم وقس الثاني هذا الكلام اشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته
الآخر ان الممكن من لم يكن وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا
يقتضيه الا ما لا يعرض لذاته الوجود والعدم فمن هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لا بد لم
من برهان يجوز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقاً اجاب الشارح بان الغرض
اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر الى ذات
الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح الا لزم
لا مرجح وانه محال بديهة العقل فلا يستدرك بالاول لانه اشارة الى ما يقتضي
استغناء في وجوده عن الغير وهو بقوله ان ما ليس وجوده من ذاته او ما عدمه من ذاته
اشارة الى الترجيح بلا مرجح ولا افتقار من الممكن الى الغير بان لا يتعين الاستحالة
بهذا التوجيه تعسف ظاهر فانه ان عنى بذلك ان المفهوم من قوله ليس بعض وجوده من ذاته
وهو مفهوم عدم استغناء احتياجه في وجوده الى الغير فهو بين البطلان مردود اعتبار الغير
المفهوم وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى به ان الاول مستلزم للثاني فلا نزاع
عاد لان قرينة ادا المفهوم المستدرك الكلام كما كان وكذا الكلام في قوله اشارة بقوله ان ما
ليس وجوده من ذاته او ما عدمه من ذاته الى استحالة الترجيح بلا مرجح وهو بين الاستدراك والا
ان ايراد التقييد لما كانت بديهية وكان فيها تنبيه اما اورد ذاته الخ اعتبر الممكن
اورد مفهوم وحكم عليه ايضاً والتوجيه الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن ايضاً
الغير اي لما ثبت ان كل ممكن محتاج ايضاً الغير في وجوده فذلك الغير ان كان ممكناً فهو
يحتاج ايضاً شيء آخر فان ان ينتهي ايضاً الى واجب او يدور او الاحتياج او يتسلسل وذلك لانه
ان انتهى ايضاً الى واجب لذاته كان والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم الدور وان كانت
غير متناهية يلزم التسلسل فلا بد ان يكون ثمة واجب لذاته من الشيخ اقتصر على واحد

استحالة ترجيح

[illegible]

[illegible]

[illegible]

كل هو ممكنات لا وجه بالنظر إليه وإذا كان الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا
بديهي لا شك فيه فإن قلت لما ثبت أن جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج عنها فإن كان
الجميع الأجزاء المتشابهة فإما أن يكون الموجودات الواجب لا الكل هو الموجود
ممكنات وهي محتاجة إلى الواجب فيفتقر إلى سبب آخر لأن الموجودات يحتاج وجودها إلى الواجب والتوقف
الاستقلال الكل بوجود الموجودات وإلا لم يكن المفصل وأعلم أن الشيء قد يكون بالنسبة إلى شيء
جملة الكل ما هو معلول وعلة أيضا وسط بين الطرفين بالنسبة كما أنه ما كان معلولا لا علة له وما كان علة
كان معلولا فلو تسلسلت العلل بالغير المتغايرة لكانت سلسلة العلل الغير المتغايرة معلولة وعلة لا واحد
إلا وهو معلول وعلة وأيضا إما أن تكون العلة الطرف الأخير وهي وإما أن تكون معلولة فإن كانت
بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد أن يكون معلولا فلو ثبت أن السلسلة المعلولة وعلة وعلة
أن كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتغايرة وسطا فيكون وسطا بلا طرف وهو
وتجيء لزوم وجود الشيء إلى المذكور عليه لكنه سيجيء فيما ذكره وأعلم أن حصول الجملة من
الأجزاء حصول الجملة من الأجزاء وجود شيء من تجاميع فيه أجزاء وحصول الجملة وجود الشيء
وقد يجتمع فيه أجزاء وجود حقيقة الاجتماع وحصول الجملة بحسب ذلك فإن قلت ما يكون الاجتماع
في الأول فلا بد أن يكون ثمة جملة اجتماعية فهو المجموع إنما قلنا معناه وفي الجملة إذا
تحقق فيه وفي الجملة الاجتماعية ليس واحد الجزئين بل مجموعهما وليس يجتمع فيه الشيء الذي
تجاميع فيه أجزاء وتعتبر على المجموع صورة أو مزاجا وحصول بحسب ذلك الحكم في الحاصل
الأول وجود الاجتماع وهو شيء مع شيء آخر أو الاجتماع مع شيء اجتماعية والمعاينة عنه
شيء مع شيء فإن الجملة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء وفي الثالث
صورة نوعية أو مزاجية فيها وقد يعتبر بما شيء من الحاصل مع شيء فلا يلزم تعلق بعضه
تارة يستعمل العلة إلى علة وتوقف وجود الحكم الواجب والأول يستعمل في العلم الحادث
التي يجيء الكثرة فإن كان المراد بالحاصل في الثالث شيء مع شيء إن المجموع
الشيء مع الشيء فلا لم يجيء فرورة أن المجموع ليس حاصلا على الصورة النوعية فإن كان المراد

قابل له

قابل له فلا فرق بين الحاصل في الثالث والحاصل في الثاني والجواب أن المراد القابل ولا نم أنه فرق بين
الحاصلين وإنما يكون لو لم يختلفا بالجهة الأخرى فإن الاشتراك بين بعض الصور لا يوجب الاشتراك
جميع الجهات فالحاصلان وإن اشتركا في قابلية المجموع إلا أن الحاصل في الثاني وجود جملة اجتماعية
وفي الثالث صورة أو مزاج نعم يرد أن يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فإن مفهوم
الثاني أن الحاصل شيء مجموع قابل وهو مفهوم الثالث أيضا أن الحاصل شيء مجموع قابل فيكون
تقييد الفرق وهو بعيد ويحقق الكلام في هذا المقام أن المركب الخارجي إما أن يكون له حقيقة
مغايرة لحقيقة آحاده أو لا فإن لم يكن فهو القسم الأول وإن كان فإما أن يحصل له صورة نوعية
حتى صار نوعا في الخارج بقدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث وإلا فهو الثاني وأما العبارة
فإن كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد وإذا كانت جملة الممكنات المعلولة من القسم الأول
يحكم الشيخ بأن الجملة وإن آحاد شيء واحد وفيه إشارة إلى ما فصلناه إشارة إلى كل علة
جملة هي غير شيء من آحادها قد ثبت أن كل سلسلة معلولات تحتاج إلى علة خارجة فتلك العلة الخارجة
لا بد أن تكون علة لبعض آحادها وذلك ظاهر وأما أن يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك
البعض أو لا فإن لم يوجد فهو المطلوب وإن وجد فإما أن يكون ذلك الواحد علة لذلك البعض أو لا فإن
كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وهو ترجيح وإن لم يكن علة لزم أن يوجد في الكلام
لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في السلسلة المفروضة محال لأنا نقول لم لا يجوز اجتماع علتين و
إنما يكون محالا لو كانتا مستقلتين لأنا نقول العلة الخارجة لا بد أن تكون علة مستقلة بإيجاد بعض
منها فإن لم يصدر عنها شيء من آحادها لم يصدر عنها الجملة تامة فلو اقتصرت ذلك البعض بإيجاد
آخر لم تكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت أنها كذلك هف فنقول لم لا يجوز أن يكون علة أولا للآحاد وعلة واحدة
وإن لم يكن بل واحد غير محتاج إلى علة لكن العلة إذا لم يجوز هذه الصورة أن يكون علة لبعض آحادها دون
بعض فإن حقيقة الجملة المفروضة من حقيقة آحادها فلو كانت لبعضها دون بعض لم يكن علة الجملة بحقيقة
بل علة لذلك البعض فقط هذا كلام الشيخ وهو بعيد آخر فيه ما ذكرنا في الشرح هذا الكلام
العلة الخارجة إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت علة لواحد واحد من الآحاد وإن

تعريفه

يكن له تعالى العلل هذا الاصطلاح
والفرق إنما هو بحسب الاصطلاح
لا اللغة

لكل واحد من آحادها لكن
العلة الخارجة لا بد أن تكون علة
صح

باستحالة

كل صح

لبعضها دون بعض وإن كان
أن يوجد علة للمجموع المفروض
تكون علتها علة صح

لكل واحد

فاما ان لا يكون علة لشيء من الآحاد فلا تكون علة للجملة وإما ان تكون علة لبعضها دون بعض فيلزم ان
لا تكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي ليست الجملة واحدة من
آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم والتالي وهو هذا بان لا حاجة فيها الى
بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة التي عليها تحمل بقيد الاطلاق مستدركة لانا لم نريد العلة
ان لم يقيد بالاطلاق والذي غلط الشارح قوله فلم تكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق
متعلق بالعلة اي لا تكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بالتكون وقد علم فلم تكن علة للجملة على سبيل
التحقيق كما ذكرناه كل سلسلة الى ان كل سلسلة من علل ومعلولات فهي تحتوي على الواجب
لانه اما ان تكون فيها ما ليس بمعلول او لا تكون وايضا كان فهو واجب الوجود وظاهر انه اما
على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لا بد ان تكون
علة لبعض آحادها فذلك الواحد اما ان تكون له علة في السلسلة او لا تكون لا سبيل الى الاول
والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال وبعبارة اخرى العلة الخارجة
لا بد ان تكون شيئا من آحادها فلو كان علة في علية تلك السلسلة لزم ان يصدر الواحد
عن علتين وهو محال فتعين ان تكون العلة الخارجة علة لواحد لا تكون له علة في السلسلة فتكون
سلسلة العلل والمعلولات منتهية الى العلة الخارجة من طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا
الكلام بيان لا يتوقف المقدمات لانتاج المطلوب وهو وجود الواجب ثم البيان الذي اراد ايضاحه
تقريره ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة الى علة الجملة مجملا بحيث يشمل آحادها ايضا
ما ذكره من الكلام اجنبيا فاصلا بين المطلوب ومقدماته والحق ان الشارح لما اخذ في اقامة البرهان على
وجود الواجب كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر ان تلك الجملة الممكنة فصول انها
انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة ومنها انه طرف لكل سلسلة ثم تبين ان السلسلة التي فرضت غير
متناهية تتناهى بواجب الوجود وتلك الامارة بقي هنا مقام آخر وهو ابطال الدور وان يسلك الشارح
واعلم ان الدور يرد هو ظ هذه قضية كلية ايضا فيها توحيد واجب الوجود لكن قدم
عليه مقدمتين احدهما ان الاشياء تختلف اما بالاعتبار او بالاعيان والتي تختلف لا بالاعيان

يختلف اما بالاعتبار او بغيره واما بالاعتبار فكالناطق والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسها فالناطق
والمعقول شيء واحد بالذات مختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم
كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحد ان في الوجود والحقيقة واما بالاعيان اما ان تتفق
بمقوم او بعارض فاذا كان الاشياء تختلف باعيانها وتتفق بالمقوم لها فهي تشترك على ما
به الاختلاف وما به الاتفاق والنسبة بينهما اما بالعموم او بالعموم وخصوص من وجه اما على التقدير الاول
فما به الاختلاف اعم من جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد عليها اما الاول
فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير ممكن لجواز ان الوجود المشترك بين المختلفات لازم واحد
واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو ممكن وان كان الذي يلزم لواحد مختلف متقابلا والا لزم
الاختلاف بالتقابل لان اللوازم لو كانت مختلفة غير متقابلة لجاز ان تتوارد على موضوع
واحد كالتواردة والسطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع
المتقابلات على شيء واحد وهو محال واما الثاني فاذا كان ما به الاتفاق عارضا فهو غير
ممكن والعقل قد يقول ما به الاختلاف بين الاشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم للاشياء والاشياء
مستلزمة لما به الاتفاق لانه مقوم لها فلا يكون ما به الاتفاق عارضا بل لازما واما المثال
الذي ذكره الشارح فظاهر لان هذا الجوهر وذلك العرض ان لم يعتبر الوجود لم يكن ما به الاتفاق
وهو الوجود مقوما وان اعتبر الوجود كان ما به الاتفاق لازما بالقسم فقول الشارح
تقرير المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود اذا كانا اشارتين الى هذا الجوهر وذاك العرض
فهما من حيث هما موجودان يكون الوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض
الوجود عارض لهما لازم اذا تقرر هذا فنجيب عن الاشكال بانا لا نسلم ان ما به الاختلاف
الاشياء مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض ليس يستلزم هذا الجوهر الموجود وذاك
العرض الموجود اي لم يجز احدهما من الوجود ضرورة ان كل واحد منهما موجود وكل
ليس بموجود وعن الاشكال بالمثال بانا نختار ان هذا الجوهر وذاك العرض معتبران مع
قيد الوجود فقولكم ما به الاتفاق لازم لهما مسلم لكن ان اردتم انه لازم لهما ما به الاختلاف فهو ممنوع

وان اردتم به انه لازم للوجود فمسلم لكن لا يلزم منه لزومه لماهية الاختلاف وان يكون الوجود
الوجود لازما لماهية الاختلاف وليس كذلك فالحق انه لا انفكاك بينهما فتوحيد واجب الوجود
فانا لو فرضنا واجبي الوجود لم يكونا شيئين مختلفين بالحقيقة بينهما امر مقوم لهما
اذ لا مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو ممتنع نعم الانفكاك بوجود الفصل بين
ماهية الاشتراك وهو الوجود وبين ماهية الامتياز الذي هو الخصوصية اللازم والعروض على ما
ذكره الامام واما على ما ذكره المص فلا حاجة اليه بل هو القدر الجامع بين ايجاد وتمييز الشيئين
المختلفين بالوجوب ما لزوم والعروض لا يلزم من الكلام الا الى الواجب الواحد على ما
سيأتيك بيانه اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا اعلم ان المراد بالماهية
غير الوجود فان الشيء اما ماهية او وجود فما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لوجود لصفة ويمكن
ان يكون الصفة سببا للصفة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود على
الوجود والشيء متقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان الواجب الوجود ليس غير الوجود فان
الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل
الوجود هو الذي هو موجود بذاته فان قلت ما ذكرتم غير الوجود ايت الوجود فان الوجود لو
كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما بالوجود على وجوده وهو محال
فنقول لا نم ان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه وهو الوجود وغير الوجود متقدم
لا بنفسه بل بوجوده ولا شك في استحالته ونقول لكن هذا لا يضاره لان كل ما هو غير الوجود فهو معلول
لان الانسان مثلا اما ان يكون موجودا للانسان ايضا لانه انسان واما ان يكون موجودا لشيء من
خارج لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا فلو كان كونه موجودا
لانه انسان لكان كونه موجودا لكونه موجودا فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وهو محال
فبقي ان يكون الانسان موجودا لامر خارج بعكس النقيض اي ان كل ما لا يكون معلولا لا يكون
غير الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا لانه وجود
لانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه موجود فيعود الكلام والجواب ان الوجود انما

بجواز موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى لقولنا الوجود وجود آخر موجود لانا ان الوجود موجود بنفسه فلا
يلزم ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه على كونه موجودا
وهو محذور فيه فظهر ان كل ما هو غير الوجود فانه يكون موجودا بالوجود والوجود موجود بنفسه
كما ان الزمان متقدم وتقاطر الحركات والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والزمان
بنفسها وكما ان الاشياء تظهر بين يدي الحس بالوجود والوجود بنفسه لا بوجود آخر فلو كان هذه
الحقيقة اصلا لاثبات ان وجود الواجب غير ماهيته شيء الامام فرد الحجة عن هذه المسئلة
لكن هذا شيء وهو ان هذه المسئلة متوقف على مقدمتين احدهما هذه المقدمة والاخرى ان
الواجب غير مركب والشيخ سيعرض لهذه المسئلة بعد اثبات المقدمتين فالمص اضاف الايتي بالحجة
فيما بينهما كما سيجيء والحق ان الله تعالى بين ان الوجود وقع على الوجودات بمعنى
واحد زعم ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب
عارض للممكنات كما ان وجود الممكنات كذلك وظن ان وجود الواجب لو لم يكن عارضا للممكنات
يكون جنسا لها لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب مساويا للوجودات المعلولة او
اما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة وجود
الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود الممكن او غيرها فان كان حقيقة غير حقيقته يلزم ان
يكون وجوده مساويا لوجود المعلولات في الحقيقة وان كانت غيرها يمتنع كون الوجود حقيقة
والوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي وتقريره اكثر في بيان احد الامرين ان وقوع
الوجود على الوجودين اما ان يكون بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم عدم الاشتراك والاول
يستلزم ان يكون ماهية وجود الممكنات عين الحقيقة وهما ظ ان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم وجود
الواجب بالحقيقة لا يلزم ايضا على تقدير الوجود فان وجوده لو كان عارضا للممكنات
الممكن بالحقيقة يلزم الامر الاول ولو لم يتحد يلزم الامر الثاني وايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى
واحد او لا والاول باطل لما ثبت ان الوجود وقع على الوجودين بالاشتراك اللفظي فثبت
ان وجود الواجب مخالف لوجود الممكنات من حيث انه وجود وقع الاشتراك اما ان يكون وجوده حقيقة

اولا يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء هذا الكلام مرتبا فان اراد ان الاشتراك
المعنوي مستلزم لمادة الوجودين من الحقيقة على تقدير كون الماهيتين مركبتين احدهما الاخرى وجود
الكلي ماده او اداه الاشتراك لازما على تقدير لان كلا لازمه يستلزم منع الخلو عن اللازم وتعيين
اللزوم فعلى تخصيص لزوم احدهما دون تقدير عدم الملزوم لازمه غير مطابق لاتحاد احدهما الاخر
اما ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود دال فوجود الزم
نفس الواجب وبيان لزوم احدهما دون الاخر ان الوجودين اما ان يتحدا بالمعنى والحقيقة او لا فان
اتحدا او التقدير انه عين حقيقة الواجب لكون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات الممكنات
اذ لم يكن معلولات والا لم يتحدا بالمعنى يلزم الاشتراك لان المعنى لا يلزم من كون الوجودين
متحدين بالحقيقة وكون الوجود عين حقيقة الواجب كون حقيقة الواجب مساوية لسائر وجودات
الممكنات مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود ليس كذلك بل الوجود بشرط
نعم قد اعترف الامام بانه وهم حيث الوجود ولا يلزم منه ما ذكر وهو اطلاق الاشتراك الوجود ان
مختلفان في الحقيقة ولا يلزم الاشتراك او متفقان في المعنى ولا يلزم منه وهما في الحقيقة لجواز ان
يكون وقوع الوجود على الوجودين بالتشكيك ومنشأ الغلط انه ظن ان الاشتراك بين الاشتراك
اللفظي والتواطي وليس كذلك وسنذكره المعنى هنا لا يختص في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف
الوجودان في الحقيقة ويكون قول الوجود عليهما بالتواطي كما اذا كان معناهما واحدا لكن في
كمال الوجود هو التشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث مبني على ان الوجود هل هو
وقد ده والحق ان المتعدد هو الوجود لا الوجود وذلك لان بين طرفي التضاد
الوجود فيه ليس تعليلا لكونه بالمعنى في حقيقتي ما في الشيء وما في العلة وان كان ظاهره ذلك
فان دليله ما ذكر من ان الحقيقة والماهية لا يختلف بل بيان للتمثيل وتقويه وان البياض اسم لقدر
ورقع بعض وارد على البياض غير ولا اسم لها على التفصيل فانا نجد الالوان الغير المتناهية بين
طرفي التضاد والواقع من الالوان لا اسم لها على التفصيل ويشتبه على كل جزء منها اسم وارد حقيقة

واحد

واحد على التشكيك الوجود بسؤال مقدر فانه ثابت ان البياض المقول على البياض غير البياض بوجوه
ولا جنسية بينهما ان البياضين ليس بمتركبين فاذن يكون ان نوعين متوسطين فيكون ما يقول
كل نوع ثور كه وضع بازاء كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كان نوعين فلا بد ان
يكون لكل منهما اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي التضاد
انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم والجواب بالمعارضة بما ترى وهو انا لا نم
ان الوجود من حيث هو لم يتحقق العروض والاعراض لاقتضائه وجود الواجب ووجود الممكن
الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع
مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز ان يكون وجود الواجب مقتضيا لازمة الاعراض ووجود الممكن مقتضيا
العروض كما في التقدم والاكرة سلمنا لكن لا نسلم ان وجود الواجب لما يجب عدم العروض
بل يكفي في عدم سبب العروض وانما كان هذا المعنى الاخير ضعيفا لانا اذا اعتبرنا الواجب لما
العدم الشيخ اشار بهذا الى ما ذكره الامام ولكن ان يقال سبب ان الاعراض يحتاج الى سبب
لكن لا نم ان يحتاج فان لم يكن ان يكون الواجب بنفسه عدمية الى سبب عدمي والحق ان يحتمل
ذاته وصفاته الحقيقية والجواب بمنع لزوم ان اراد بجواز وجوده معقول الوجود
الخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه معقول وان اراد به الوجود المطلق فلم لكن لا يلزم منه
الاشتراك بالوجود المطلق بحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المفصل الوجود
الكلي وتخصيصه بالاضافة الى الكلي فالوجود الخاص الواجب انما يتخصص بالاضافة الى الحقيقة
وفي نفس الوجود الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكلي لان حقيقته ليست هي الكلي
الكلي الخاص فيكون الحق بالوجود الخاص قولا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نم ان تخصيص الوجود
بالاضافة انما هو الكلي وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما بالذات وهو ممنوع فان وجود
الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نم ان نفس حقيقة الواجب ليس هو الكلي الخاص
فان الشيخ يعترف بانه يجوز ان الوجود مقوم الواجب عارض للممكن ومنافاة الوجود لحقيقة
الواجب لكونه ان حقيقة الواجب لو كان نفس الوجود وهو علة الممكنات فعلم الممكنات اما ان يكون

مجرد الوجود او الوجود مع التقييد السلبي الثاني فلا يصح ان يكون جزءا من العلة لتقدم
يكون مبدأ الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات مساوية الممكنات وهي
انتهى المقصود الوجه الثاني ان الوجود الذي هو عارض للممكنات يكون هذا الوجود كذلك لان تحقق
الطبيعة النوعية لا يختلف بوجود القياس لو كان الوجود عارضا للممكنات لكان
ذا الوجود كذلك لكن المقدم حق فالتالي مثله ثم انه اعترض على قول الشيخ قال الشيخ لو
كانت الماهية علة لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود
على المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها في كونه
متحققا انتهى انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة التقدم بعبارة اخرى واجاب بالامام ان
معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط
وتحقيق سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل [illegible] لان الماهية لا تكون مؤثرة الا اذا
كانت في الاعيان لكن الماهية في الاعيان مشروطة بتأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان فكونها
في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وهو محال وهذا المعنى غير ما ذكره الامام لان الامام
استفسر على قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اراد عدم تقدم العلة كونها مؤثرة في
فنعم ذلك ان العلة لا تكون مؤثرة الا بعد وجودها وهذا بعينه اعادة الكلام لان معناه ان
الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد وجودها وهو محل النزاع لان معنى الماهية علة الوجود
منفصلة عن الوجود وان اراد عدم تقدمها فان التقدم بعد المقصود فيكون هذا اعادة
كلام الشيخ لان جواب الاستفسار لا يكون بالمنع والوقت لكن نعلم بالقطع ان مراده ان الماهية
لا تكون مشروطة بالتقدم فلا بد من بيان ذلك لا الامر المغاير وليس كان هذا القول حشوا لان التأثير
غير الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى وجود المتقدم التأثير
يكون بمعنى التقدم والتأثير فقال ان معنى الشيخ ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود
والتقدم وان الماهية مؤثرة في الوجود وليس معناه التقدم على الامام لم يقل ان
التأثير هو اعادة التقدم بعبارة اخرى بل قوله العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة الكلام

بعبارة

بعبارة اخرى فاين هذا من ذاك والحق في الجواب ان المراد بالتقدم الذي هو اثر العلة
فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولا وما لم تتم بعد وعرض او حاصل سؤال الامام
منع الملازمة وهو انا لا نسلم ان الماهية لو كانت علة لوجودها لكانت متقدمة عليه بالوجود وان
يجوز ذلك لو كان تأثيرها في وجود ما مشروطا بالوجود وهو ممنوع بل تأثيرها مغاير لها وتحقيق ما
عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير الوجود ربما يكون مؤثرا بالوجود بشرط الوجود
والعلم به ضروري وكما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره تفصيلي
تفصيلي وهو منع الملازمة وايضا وذلك بوجهين احدهما لو صح ما ذكره لزم ان
لا يكون الماهية علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود والالزام منتفي والجواب ان
ارجع تقدم الماهية الحكم قابلة للوجود انما كون ذلك في العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة بل هي متقدمة
بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية بتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي كما
وان ارجع انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج
لو كان لها وجود والوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وهذا اعتراض
توجيه الكلام منه هذا المقام التحقيق ما ذكره الشيخ ان ماهية التي يجوز ان يكون علة
لوجودها فان تلك الماهية لا يكون ان تكون متقدمة على تلك الصفة بالوجود والا لم يكن
العلة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن جعل العلة نفس الماهية فان قلت اذا لم يكن العلة
الماهية مع الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما يلزم ان يكون الماهية مؤثرة في
حال عدمها فنقول لا يلزم من عدم اعتبار الوجود في العلة اعتبار العدم في العلة الماهية
من حيث هي هي فنقول لا يلزم من ذلك كونها معدومة ومنه اشارة الى ما ذكره
وارجاع بان المراد من علية الماهية من حيث هي ليس الا الوجود ولا دخل لها في عليتها بل المراد ان
الماهية علة في الوجود في العقل والخارج لكن يعتبر في عليتها الوجود في العقل
كما لا نعتبر في عليتها في الخارج فان الاول يعتبر في العقل والثاني في الخارج فلا
يعتبر فيه ذلك الوجود [illegible] انما نعلم بالقطع انها ما لم يجيء في العقل او في الخارج يستحيل الفعل منها

الا القطع

[illegible]

اشارة واجب الوجود المتعين واجب الوجود متعين لانه لو

لم يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان انه موجود فقوله لما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر تفصيل

المقدمات معه مستدركة وذلك واضح ثم نقول اما ان يكون واجب الوجود لذاته وغيره والاول يستلزم

المطلوب لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فيما يجب وجود واجب الوجود وهو ذلك المتعين فيلزم

انحصار واجب الوجود فيه والثاني يقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لانه متعين

واجب الوجود واما ان يكون لانه ما تعينه او عارضا او موجودا او ملزوما او اخص من هذا

هذا تقسيم كلام الشيخ وفيه نظر لان تعينه لو كان لغيره يكون واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره

فيلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهذا لا يتم الا بدليل ولو استدل

بقوله لانه ان كان لانه ما تعينه كان تلك المقدمة مستدركة بالبيان اذ يكفي ان يقال لو لم

يكن تعينه لكونه واجب الوجود بل لغيره كان تعينه واجب الوجود اما لانه ما تعينه او عارضا او

موجودا او ملزوما او اخص من هذا لم يحتج بالاستدلال على تلك المقدمة بعينها

من التقريب في التقرير ايضا وايضا ما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا كما ذكره الشيخ

للغير وكذلك قول الشيخ لو كان تعين الواجب لذاته ما كان الوجود لانه ما تعينه غيره او صفة

ذلك مما يناسب التقرير ايضا قد استعمل تلك المقدمة بعينها في الاستدلال بانه لو

اما اولا وثانيا فيتبين ان القسم يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما صار متعينا

وان طبيعة الوجود الواجب لو تخصصت بعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود الواجب

المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واما ثالثا فيتبين القسم الرابع بحيث يكون ان تعينه كون

الواجب معلولا للغير فلو احتاج تلك المقدمة ثم اتى الى ايضاح كيف عادت من هذه الجوامع

مطلبه ومنفعتها والصواب ان يعين اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لانه

لغيره وواجب الوجود بدليلين احدهما يستلزم كون متعين واجب الوجود المتعين معلولا

للغير وهو محال والثاني انه لو كان تعينه لغيره واجب الوجود لكان يعني واجب الوجود لانه ما تعينه

عارضا او ملزوما او موجودا او اخص من هذا والكل محال ثم يتوجه الكلام لكن لا بد من فلا واو العطف في قوله

ان كان واجب الوجود لانه ما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الناسخ او الشيخ

وما يدل على ذلك ما لا يزال واضحا فقصد الشيخ بيانا موافقا من كتاب الشفاء على الدليل الاول

من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض بينهما فان بيانا منه الاثبات الواحد ما هو

واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما ان يكون مقصورا على ذات ذلك المتعين

او العلة مثل لو كان الشيء الواجب الوجود هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان

لانه انسان او لانه انسان او لا يكون فان كان لانه انسان هو هذا فلا يتم تقصيل ان يكون

هذا فقط وان وجدت لغيره في الصنف الانسان يكون هذا اذا اعتبار هذا الامر غير

الانسان فكذلك يكون في حقيقة واجب الوجود فانه ان كانت الاجل تعينها هذا المتعين يستحيل

ان يكون تلك الحقيقة لغيره ويكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان لحق هذا التعين

لا من ذاته بل من غيره وانما هو لانه هذا المتعين فيكون وجوده الخاص مستفادا من غيره

فلا يكون واجب الوجود حقا فاذا حقيقة واجب الوجود لو واجب الوجود الواحد فقط هذا الكلام

الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو معتبر بما ذكرنا فنقول في بيان استحالة الاقسام الاربعة

الدليل الثاني على ما ذكره الكتاب اما اذا كان معنى واجب الوجود لانه ما التعين فلا يلزم ان

يكون الوجود معلولا للتعين وهو ماهية الوجود او صفة لكون وجوده معلولا لماهيته

او صفته وانه محال واما اذا كان عارضا فلان العارض المفارق يكتنفه امر غير الموصوف

ايضا فهو اذا يكون العلة واما اذا كان التعين عارضا للوجود الواجب فلان عروض التعين

لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون على التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه لو كان بعين ذلك التعين

يكون علة ذلك التعين علة لنفسه هذا الواجب وهو محال وان كان بتعين آخر سابق فالكلام

فيه كالكلام في ذلك التعين ان تخصه يكون متخصصا واما اذا كان التعين لانه ما للوجود الواجب

وهو باقي الاقسام فهو محال لان التعين يكون معلولا للوجود الواجب والمقدمة خلافه

لانه بعد هذا الكلام الشريف لتنقيح ما بقي من الكلام فنقول واعلم انا بينا ان اللزوم لا يتحقق

[illegible]

مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود لفظا والحق بناء الجواب بما ذكره الشيخ في الشفاء ان واجب
الوجود ليس الا وجود الوجود ولا اختلاف بين وجود الوجود وبين الوجود المقارن للماهيات يختلف
بحسب اختلاف ماهيته انما هو الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة ثم
اكد بيان استحالة تعيين آخر حمل الكلام على الدليلين على استحالة كون التعين عارضا
للوجود الواجب لكن الشافي يحمله فان كان ذلك ما يتعين به غيره والا فلا
بما به لان احد الدليلين لا يترتب على الآخر فالاولى ان يحمل الكلام على دليل واحد
كما قررناه وتقريره على ما ذاته مستحيل ان يتعين لو كان التعين عارضا للوجود الواجب
لكان عروضه لعلة لعروضه اما ان يكون وجوده عاما او وجوده خاصا لا سبيل الى
الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو محال فتعين ان يكون خاصا فاختصاصه
اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية ذلك الوجود فيكون
الواجب المتخصص معلولا وهو محال واما ان يكون بتعين آخر سابق فيعود الكلام
فنقول من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة اشارة الى ان قوله فاذا يكون عارضا
له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يدل على ما يعتبر في عدم العموم بل لا يعتبر فيه العموم فيتم اذ
له التعين عارضا مخصوصا قوله ولفظ ذلك اشارة الى ما تعين به في قول الشيخ ما
تعين به في قوله وان كان ما تعين به عارضا وبالجملة اشارة الى التعين العارض
وقوله المذكور قبله تجريد صفة لما تعين به والضمير في قبله راجع الى قوله فان كان
ذلك وفي قوله علة لخصوصية الوجود الواجب اشارة الى ان ما في قول الشيخ خصوصية
بالذاتية بحيث وجوده موصوفة والذاتية متعلق بقوله بحيث وجوده اي لخصوصية الذي
بحيث وجوده لذاته وهو الوجود الواجب والفاضل الشارح الامام في توجيه
ما ذكره الشيخ لو وجد واجبا الوجود وكان لكل منهما ما يميزه عن الآخر تعينه وشاركا في
وجوب وجوده وما به الاشتراك مغاير لما به الاختلاف فكل منهما مركب من الوجود والتعين
وعند ذلك ينقض الكلام الا بعد الى في المقدمة الاولى احدهما ان يكون التعين لازما لوجوب

فانما حصل الوجوب حصل في ذلك التعين فيكون واجب الوجود واحدا لا كثيرا واليه اشار
بقوله وواجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لازما له وواجب الوجود فلا واجب
وجود غيره والقسم الثاني ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مغاير لما به
ان علة فيلزم افتقار كل من الواجبين بما تعينه اياه علة منفصلة وهذا التعين امكانيا
واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول القسم الثاني ان يكون
الوجوب لازما للمتعين وهو بذلك لما تقرر بناء المقدمة الثانية فان وجوب الوجود
لو كان لازما للماهية او لجزئها كان معلولا لتلك الماهية فيتقدم تلك الماهية بالوجود على
الوجود واليه اشار بقوله وان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود بعد ماهيته
او صفة وان يكون الوجوب عارضا للمتعين فيلزم افتقار كل من الواجبين
في وجوبه الى سبب منفصل واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اما بان يكون علة
عند هذا الكلام ثم تف دلالات هو يتم الاصل وما قوله بعد ذلك فهو زيادة
بيان القسم الثاني الذي جعلناه قسما للمتعين فاما ان يكون علة التعين الذي به عارضا
مستفادة من علة تلك العلة لخصوصية ماهية الذاتية بحيث وجوده وهو محال واما ان يكون علة المتعين آخر
بعد التعين السابق فيلزم تسلسل في ذلك التعين السابق وما في الاف ثم هذا توجيه الامام
وتقرير الشارح قال آخر الدلالة وعند هذا ثم تف دلالات الثلثة الاخيرة وهي القسم
الاول وهو نقل لباب هذا توجيه عليه لانه قوة الاف فيكون القسم
الاول صحيحا على خلاف الاتم الا ان يقال هذا نقل كلام على تقدير الصلاح فان توجيه ذلك
نظرا من واجبين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم يتعرض الكلام الا
بواجب الوجود الواحد الثاني ان المقدمة الثانية وكل واحد من الواجبين مركب عما به الاشتراك
وما به الاختلاف مستدركة لتتم الاصل لانه دونها فغير الشارح قرره بالالتزام بان حذف هذه
المقدمة وفرض الكلام في الواجب الواحد فيقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون
تعينه لازما لوجوب وجوده او عارضا له وجوبه لازما او عارضا والاف ثم القسمة

[illegible] الاخير باطلة فيتم الحق الاول ثم اشار الى انه هو هذا الاصل [illegible] ما يعطى [illegible]
المتن اما اولا فلان توجيهه انما يتم لو كان [illegible] وان كان واجب الوجود لازما للتعين
ليس كذلك لما في المتن لانه ان كان واجب الوجود شيئا واما ثانيا فلانه لا يتبين حاصل لنتم
يكمل عليه باقي الاف [illegible] ثم اقرر في بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان فلا يلزم
من اشتراكهما في الوجوب اختلافهما في التعين وتوضيحه الكثرة في ذات كل واحد منهما
فان كل سلبيين لم يكن سلب احدهما عين سلب الاخر ثم تكثر نفسه فانه ثابت
ان الوجوب والتعين سلبيان لكن لا بد ان يكون بين الوجوب والتعين ملازمة
فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب والتعين وجود اللازم والجواب بان الامر السلبي
عدم صرف ونفي محض فكيف يعقل فيه ما ذكرتم وانت خبير بان السؤال الاول انما يرد على
المقدمة المتذكرة وفي السؤال الثاني تغيير السلبي الا الملازمة المذكورة في السلب الوجوب
وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود الواجب وهو ليس سلبيا
واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكثرت في الخارج فلا يخ اما ان يكون تكثرها
لذاتها وهو يخ لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف اذ لا امور غير ما يختلف بها
التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجدت الطبيعة في الخارج فاما ان
يكون الموجود مجرد الطبيعة او هي مع امر آخر والاول باطل والا لم يتصور عليها التعدد
لو تعددت وهي تكون موجودة بعينها في موارد متعددة على احوال متضادة وانه
باطل لان تعينات الاشخاص لا شك ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء
وغاير جامع بين التعينات اشتراك العارضي بين الموصوفات لاشتراك النوعي بين
افراده فتعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا يتميز شيء الى ما ذا فان
كل تعين فهو بوجه مغاير لتعين آخر فاذا لو اشتركت ذاتي لم تكن تعينات ولو
كان التعين بالوجه هذا الجواب على جواب الامام عن السؤال الثاني وتوجيهه ان يقال ان التعين
والوجوب امران لا حيثيان لكن ليسا عدميا محضا حتى لا يصح عليهما التعارض والتلازم وفرق

بين العدمي والعدم والعدمية يصح ان تكون فصولا لامور موجودة كالانسان
حيوان ناطق مائت فالمائت عدمي فيه ويجوز ان يكون عارضا ولازما ثم لا
المراد بالعدم المحض ان معدوم في الخارج والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا
او لازما لانا نقول كل ممتنع يلزم مما سلب اعتباريا ويعرض مما سلب الوجود المقابل
ولا نسلم ان ما ذكره الامام يندفع بهذا القدر لكن الكثرة لا تتم على هذا المقدمة لان اما
يتوقف على اعتبار الاعتبار او اذا كانا عدميين فكيف يتحقق بان ايضا الجواب
يا وفي الممكنات هذا النقض اورده الامام على الدليل حيث توجيهه وهو انه لو لم الدليل لزم
ان لا يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لباقي الموجودات في الوجود
وخالفا لها بالتعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب مركبا من جزئين
وما به الاشتراك فح ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم هو الوجود يكون ذلك التعين
لازما للكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين هف والمفسد وان كان بالعكس يكون
الوجود لازما ومعلولا ويعود الخ وان لم يكن بينهما ملازمة فاذا تحققت الحالات احتاج التعين
بانا لم لزوم التركيب بما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود الواجب عن سائر
الموجودات بعينه وهي الحيثية الذي لا يستلزم تركيبه الا في العبارة فان امر وراء الذات
يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود العارض بعينه وكانه منع لزوم التركيب والتعدد بما
انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ذاتيا ثم ان سلمنا ان لا يكون
ما به الامتياز ذاتيا فانه لو كان عارضا لزم ان يكون الواجب معه وهذا للوجود في هويته
على مذهبكم فيجب ان يكون كذلك لو لم يكن امرا عدميا وهو التجرد وهذا الجواب
لا يدفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل ولا يلزم بان ما به الامتياز هو
التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اعتبر تبعيتها على ذلك وتوجيه الدليل لم تحقق الجواب
بان تعين الوجود الواجب ليس بخارجي حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفس
ما قوله على ان الوجود ليس بطبيعة نوعية اشارة الى الجواب المحقق بقوله على واي جواب

سؤال مقدر تقريره ليس طبيعة نوعية وهو يقتضي تعين الوجود الواجب بل هو عين حقيقة الواجب
هو الوجود في اصل الخارج ومن حقيقة الواجب بالوجود الوجود وهو ما ذكر لا يصلح ان الكلي
والالزم ان يكون مساويا لكل ما يكون غير امتيازه فيتعين ثم يكون هو الآخر وهو التعين
الوجود بان حقيقة الواجب بحيث يقوم بذاته وليس محض الوجود المطلق فان الوجود المطلق
ليس طبيعة نوعية بل عارضا للوجود الخاص والواجب فيكون معاينة الذهن المفهوم الا انه خاص
عليه وهذا كالبعد انه يطلق على بعد قائم بذاته وبعد قائم بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق
البعد عليهما بالتشكيك فان قلت سبب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لكن هو الوجود الواجب طبيعة
نوعية بحصر في واحد فيعود الكلام فيما يكون الطبيعة الكثرة فنقول قد سبق ان الواجب
ليس له ماهية كلية بل هو الوجود الخاص وهو الوجود المحض القيوم بذاته فائدة
اعلم ان الطبيعة النوعية لا يخلو اما ان يكون تعينها لانها لمهيتها او لا يكون فان كان لا
يكون نوعها منحصرا في شخص واحد لم يكن لازما لكن ان يتعدد فقد يتخلصها
ان يكون لذاتها وهي لا تقتضي الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة اما فلا بد من تعين
يقبل تأثير العلل وهو المادة سواء كان هيولى كما في الصور الجسمية او موضوعا كما في النوا
المتعددة او متعلقا كما في النفوس كما سبق تعدد الابدان وقد قرر ايضا اي عوارض المادة كما
في النطفة فان عوارضها الموجودة تتعين بالصور المتعاقبة العلقية ثم عوارضها فوق الصور
الجسمية اما غير ذلك وهذا نظر لانا لا نم انه لا بد من موجود قابل لتأثير العلل بل انما يكون ذلك
التأثير موجودا وهو لم يسلم ولكن لا نم ان القابل هو المادة فان الشخص في العلوم يتعدد بحسب
تعدد الاشارات القائمة وهي ليست مادية بل مجردات وصحت الفصول عند هذا الكتاب انما الزائد
بالمادة وهذا قابل لتأثير العلل سواء كان مجردا او غيره وعلى هذا يجوز ان يتعدد الخارجات
الشخصية الا ان يقال انها بالتتبع قطعهم بانها انواع منحصرة في الشخص وبانها موجودة في ابدانه
واذا حصلت هذه الفائدة الجليلة مما ذكر بالوجه الحق فانا نجعل هذه الفائدة لا تحقق
لها بما قبلها وهو بيان التوحيد ولا بما بعدها وهو بيان الرسالة فلم ذكرها وهي الجسمية هنا اجاب الشيخ

باعتبار

باعتبار هذا الفصل المقدم ان تعين الواجب انما كان لذاته اي لكونه الواجب بما شخص واحد
وان كان الواجب بما تعينه معلولا للغير فقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان التعين
لذاتها بحيث يتعين نوعها في شخصها وان كان غيرها لازم كان معلولا لعلل غير الذات فلا بد من
قابل تعين فيكون هذه الفائدة معلومة من المقدم من الشرح بان نبه عليها حتى يتنبه على انها
فائدة جليلة وان حصلت بالوجه وقال الامام انما اورده هذه الفائدة لانها تجر خاطر ان
الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لشيء من ان اشتراك الشيء انما يتعدد اذا كان النوع او يكون
الواجب يستحيل ان يكون مباينا والا لكثرة المتقدمة فعلى هذا يستحيل ان يكون الواجب
او نوعا لشيء من ان يكون لا يوجد الواجب بشخصه مسلوبا كما من نوع او جنس الاشتراك
بالواجب واذا تقرر انما يتعين الشيء فيتعين على الاقسام الاربعة الحالة واذا تقرر ان الكثرة
المذكورة هي ان التعين اذا كان عارضا فهو يقبل غير تعين على ان هذا القسم لا يكون
بيانا لاحتمال وهو قوله واما الذي يقبل الكثرة لذاته وهي المادة فلا يحتاج ايضا الى بيان
آخر فيظن ان الكثرة اعلم ان قد تكرر في هذا الكتاب ان كثرة المادة واختصاصها بالمقدار
فان الصورة ما كانت علة لوجود المادة كان وجودها الموقوف على وجود بحسب الصورة
تعلقها بالمادة ثبات الصورة والحق في الجواب ان كثرة المادة بحسب كثرة الصورة وكثرة
ليس لكثرة زائدة على المادة فيها فلا يرد ما قلت كيف نعلم بالقسم انه لا يكون تعين المحض لم
يتعين اي لان كان انه لولا تعاير اي لا يكون لم يتعاير المحلان فانه لو دل لانم فنقول هذا لا يستلزم
نعت كل من المتعايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين وان اورد
بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا لانه معنى وان الواجب واحد بالشخص فلا يكون تعينه
زائدا وان التعين انما يتعين الذات اذا كثرت وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا
يكون الذات متعددة كما اذا كانت علة التعين او لم يكن لكن يتعين بالتعين اما لان الجواز
كان في فيضانه بكل العقول او لوحدة القابل كما في الافلاك فتعين الذات واذا لم يكن متعددا
لم يثبت ذاتها غير ما في الجسمية فيتعين عما في الجسمية بالمجموع لا بالماهيات المشتركة

لا يكون في الخارج ولا يتعين الا بذاته وهذا الكلام اعاج لو كان بحسب المتعين لفظا انه كم
وهو م لو حسب ما ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل وجب الوجود مقوما لم
وفيه نظر لان المراد بالتقوية اما الزمانية فلا لم الملازمة فان لم الجاني ان يلتزم الواجب
اصلا ولم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية فيكون كل واحد من الاجزاء متقوما بالاخر
هو احد فرقة وكان الواحد منها فايدة والكلام على العقد والوجوب بحيث قوام التركيب
قد يكون الجزء مقدم المركب اي الكل ان الجزء المركب متقدم عليه بالذات واما بالتقدم
الذاتي يمكن ان متقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما في المركب من الاعراض وبعضها
كما في الهيولى فانه قيل يحتمل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ثم ان
الجزء الاخير معه بالزمان واعتبار التقدم غير مستقيم فان المركب من الاعراض لا يكون الا
نوعية او مزاج وهما معه بالزمان ايضا فانه قد يكون المركب من العناصر تركيب شيء ثم ان
السؤال ان لكن منع الملازمة باق واجيب بان الجواب المراد التقدم الذاتي واما تقدم
الشيخ فلا اصل فيه فان الجزء الاخير مع المركب بالذات متقدم بالذات والملازم بين هما
تحقيقه ردود فيه والا لم يكن المركب الكمية لم الا لم ايضا لم الا لم وهو
الجسم وجوه فان الا لم اما ايضا الجزء عقلية وهو الا لم بحسب التحليل لم اما ايضا
الجنس والفصل او خارجية والا لم اما ان يكون مشتملة وهو الا لم بحسب الكمية او غير مشتملة
وهو الا لم فهذا الجسم كما في الجسم ايضا الهيولى والصورة او نقول الا لم اما بحسب العقل
او بحسب الخارج والا لم اما ان يكون بالقوة وهو الا لم فهذا الكم او بالفعل وهو الا لم
بحسب المعنى لا بحسب الحقيقة ايضا حقائق مختلفة فان حقيقة الجسم منقسم ايضا الهيولى والصورة وهو
معنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الا لم ايضا الا لم الا لم اذ لا اذ الا لم
انعدام الكم وحصل كمية اخرى ليست الجزء الكلي الاول وعلى الوجه الثاني ايضا الا لم
المنفصل فانه الا لم بالفعل وليس بحسب المعنى بل بحسب الكم فيقول الا لم الكم وان لم يكن الجزء

لم الجسم الا انه يطلق عليها الا لم اشتباه بحسب الجنس والفصل بحسب الكم فان الجزء الجنس
الذي هو مورد القسمة ما يتحصل الجزء السواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا التقرير كما المنفصل
المشتبه بحسب الكم ان الا لم الكم المتصل المنفصل ليس بمعنى المعنى فان انقسامه ليس الا الكم بل
الوحدات وهي معان والا لم الجزء الذي الا لم اما ايضا امور عقلية كالمركب من
الجنس والفصل او ايضا امور خارجية فاما ان يكون مشابهة كما في الكم المتصل والمنفصل فان
العشرة ما يتركب من السنة والاربعة بل من الوحدات وهي مشابهة او غير مشابهة وهو الا لم
بحسب المعنى والكل واحد من التركيب والا لم يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او
المنقسم انما يحصل بما هو جزء له آخر وهنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل
اما اذا كان منقسما بالقوة على الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس بموجود وهو
فان الجزء ليس الكل منقسم بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع في الخارج و
كونه كما لا يتم انه لا يجب لو كان منقسما من الاجزاء لكانت متقدمة عليه وانما يكون كذلك لو لم
يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشيء وكذلك قوله ولا ان الكم
ايضا الاجزاء متشابهة لانه لا يلزم اقتضاء تركب واجب الوجود كونه لا ينقسم بالكم او لا
تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسئلة بان الكل ليس الا نفس التركيب من الاجزاء الخارجية
ونفس الا لم بالمعنى والكم على ما صرح به الشيخ ان قوله لو وجب الوجود لا ينقسم بالمعنى
ولا في الكم وما من انه من حيث الجنس والفصل فيجب بالفصل آخر وهو لم اذ
بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء ويلزم في التركيب عدم الا لم
بالكم والمراد به بالكم المتصل فلا وجه لانه لو لم ينقسم منه يلزم ان يكون مركبا من المادة
والصورة واما قوله لو كان واجب الوجود ذا جهة اولى بالوجود ايضا قوله
كان الواحد من الاجزاء بعين الجهة هو الاعلاة اشارة الى ما فايدة التردد في قوله
كان الواحد منها او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ على تقدير ان يكون الجهة
والوجود يكون كل واحد منهما مستقلا عليه لا الجهة متحفظ وقف الا ايضا ما يجاب ذلك

من المركبات المتقدم على كل واحد من اجزائه وهو غير ذهني ما يتوهم جعله بعض اجزائه دون بعض كالجسم
فانه مركب من الهيولى والصورة والصورة متقدمة على الجسم والهيولى مع الجسم لا انما اذا
بالفعل فهي الجسم فان الهيولى من المركبات الخارجية ليست متقدمة بالزمان ٥٥ ... اما اذا
صارت هيولى المكون متقدمة على الهيولى القطعي بالزمان فلعل الزمان ... وهذا ليس ... ان
التمثيل لا يجب ان يكون بحسب الافراد ولعل المراد بالهيولى ... الا فلن كريم ... ان ادم
المتقدم الزمانى فالصورة لا تتقدم بالجسم بالزمان اذ المتقدم الكل ... الهيولى ايضا متقدم على
الجسم لا محالة وان قلت الجزء الخارجي ما هو الصورة او لا يتحقق ذلك الا ... اي
على ما هو الصورة ... بل الصورة وغيرها كالهيولى السرير وغيره نظر لان المتقدم ... الذهن
وفي بعضهم الارادة ان لا يكون المثال الهيولى والصورة فلا ... على الجسم بل ... المثال
ما هو الصورة ... الهيولى الاخرى ... السرير ليس صورة بل ... الصورة وتقدم
ايضا نظر لان المثال السرير ان لم يكن جزءا من السرير فقد ... التمثيل وان كانت
جزءا كانت متقدمة عليه بالذات ان قيل الجهة هذا سؤال على البرهان المذكور و
تقريره ان يقال جهة الجهة المركبة ممكنة لكن لا يلزم ان هذا الامكان بالذات بينا وجوابه
وان يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء واجبة لا بد لها من بيان وقد نظر لان الامكان بالذات بمعنى
الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يجعل توجيه لا يلزم ان الجهة المركبة لا تحتاج الى الاجزاء ممكنة
انما يكون ممكنة كذلك لو لم يكن الاجزاء واجبة فانها اذا كانت واجبة كان وجودها لا يتوقف على
الاجزاء الا ان بالنظر الى ذاتها يتحقق الوجود والى هذا ان لا يلزم ان كل ممكن ... الغير ممكن وان
يكون كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا اما اذا كان من الاجزاء فلا ... بان الاجزاء
كانت ممكنة يلزم الخلف والا ٥٥ كان كل ممكن واجبا يلزم تعدد الواجب وبعضهم ... الوجوب
والاستحالة ... واعلم ان هذا التوجيه ... ان كان ضعيفا الا انه لا ينطبق على كلام الامام
حيث ... وان كانت ممكنة للافتقار الى الاجزاء فهو اعتراف بالامكان فكيف ... كل ما
لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير متقدم ... الامام لا ...

ما من واجبة الوجود

بين قولنا الوجود غير ... وبين قولنا غير مقوم لماهيته ... بين الموضوع والمحمول
وبعبارة اخرى كل ما لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقد ... ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له من ان يكون ... جزءا منها
وقد اشار بقوله على ما اعتبرنا قبل الى ... المنطقي ... قوله غير مقوم لماهيته ... لا يدخل
ماهيته بل يكون عارضا ... الفضل ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكلما
يكون الوجود عارضا له يكون وجوده في غيره ... ان ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده
في غيره ... بعكس ... ايضا كل ما لا يكون وجوده في غيره يكون الوجود ذاتيا له ... ايضا قولنا
واجب الوجود لا يكون وجوده في غيره ... ان واجب الوجود يكون الوجود ذاتيا له فان ... ان يكون
الوجود جزءا له ... ماهيته ... ايضا الاول ... المقدم من ... التركيب ... ان يكون الوجود
نفس ماهيته وهو قوله ... واجب الوجود هو الوجود ... قوله لا الوجود المشترك الذي لا
يوجد ... العقل ... الكلام ... ان الوجود داخل في مفهوم ... واجب الوجود وهو ... اذا ... عن ... لازم ... اما ... ان
الكاذب ... الوجودات الخاصة ... الوجود المشترك ... الوجود ... الوجود ... فلا ... ان لفظ الوجود ... مطلق ... ان
خصوصية ... على ما لا ... ان معنى الوجود هو الكون والتحقق ... الوجود ... ما ... ان
معنى الكون والثبوت ... ان ... الوجود ... الوجود ... ان ... الوجود ... ان
... وتحققه ... ان ... الوجود ذاتيا له ... ان الوجود المطلق
عارضا للوجودات الخاصة ... الفرق ... بين المعنى الخارجي ومعنى الموضوع
... اطلاق الوجود على الخارجي والموضوع ... الاشتراك اللفظي فان قلت لو كان
الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص ... اما ان يكون ... الوجود ... وغيره ... ما كان يلزم
ان يكون له ماهية ... ان يكون مفهوم الوجود ... المطلق ... هذا المقام فانه ... لا يوهم الا ... العلم ... مفهوم الوجود ... الوجود

بيان ذلك ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسمانيا اما انه ليس بجسم فلانه واجب الوجود بذاته لا يجب
بغيره وكل جسم يجب بغيره واما انه ليس بجسم فلو وجب الاجسام واجب الوجود لذاته لم يخل من المتقدم
والمتأخر وكل جسم منقسم بالمتقدم والمتأخر واما الثاني فلان واجب الوجود ليس له مثل كل من نوعه و
كل جسم فله مثل كل من نوعه هذا هو البيان الواضح والتنبيه غير ترتيب المقدمات وزيادة فيها
ملاحظة للمعنى وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم فهو ممكن معلول اما
ان كل جسم فهو ممكن فلانه يجب بالغير لا بذاته واما الثاني فلان قوله كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب
به يقتضي ان يكون الالاهي وجوبه بالجسم الذي هو كلما وهذا خطأ لان الالاهي وان
كانت متعلقة بالجسم لكنها لا يجب بل بالسبب اذا كانت واجبة لا تكون بالغير الا
مع بقاء الاجسام اجاب الشيخ بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به وجوده
او به وبغيره والاول واجب وبغيره يصدق انه يجب فلا يستدرك واما ان كل جسم
فهو ممكن فوجهين الاول ان كل جسم منقسم بالكم والمنقسم ووجود الواجب غير منقسم فليس شيء
من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن تركيب كل منقسم بالكم والمنقسم مركب فكل مركب ممكن
فكل جسم ممكن بيانه ان كل جسم وكل جسم من نوعه ما جسمان جسمية ان كان الشيء متحدا والا
او باعتبار جسميته ان لم يكن الا الشيء ما سبق ان الجسم طبيعة نوعية وحقيقة ان كل جسم وجود
شيء آخر من نوعه وكل ما وجد شيء آخر من نوعه فهو معلول لما تشاركه الطبيعة المنوعة الا الجسمانية
الخارج يكون معلولة لان العقد لا يكون هذا اما بالغير فهو معلول وقد علم من الفرق الا
ما تقدم بمعنى المتقدم معناه ان الاستثناء مفرغ من تكثير نوعه وغير مفرغ لنفي تكثير نوعه والكلام
ان كل جسم فيستحيل جسما آخر من نوعه او ما ليس من نوعه الا باعتبار جسميته فانه من نوعه هذا الاعتبار و
استنتج الشيخ من المقدمات التي ذكرنا ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم اذ كره
القياس الاول هذه النتيجة فلهذا رتبه من المقدمات والا لكان ما ذكرناه كافيا
المركب يجب الممكن لا يكون واجبا ليس ان الواجب جسمية الوجود وكل شيء ليس سواه جسمية الوجود
جسمية الجسمي سواه ويمكن الوجود فهو يتعلق الجسمي الوجود فلو كان جسمية الوجود التي هي وجوب الوجود لان

ثبوت الشيء لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاشياء في الماهية قطعا والسؤال يمكن تحريره بوجهين الاول
انه لو وجب ان يشارك سائر الماهيات في الوجود فكيف لا يشارك شيئا ما الاشياء والجواب ان الخطأ
انه لو وجب ان يشارك شيئا من الماهيات في الوجود وليس مميزا من ماهيات الممكنات والا لزم انها
تشارك الواجب في الماهيات في الوجود لا يجب مشاركته اياها في الماهية اذ ان الواجب لما كان الوجود
الواجب يشارك الاجسام والخاصة الممكنة بالوجود والجواب ان الوجود الخاص لممكن ليس مميزا لانه
بل عارض له ويكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات وليس الخاص بالذات
والقائم بالغير بالماهية ويمكن تحرير الجواب بان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة
ليست مشاركة في الماهيات والا لزم انها ان الوجود ليس وجودا خاصا وجودا خاصا واعلم ان كلام
الشيخ يمكن تصويره بكلتا الوجهين والجوابين واما الثاني فلقد تحرير السؤال بالوجه الاول
ثم جواب بعد تحرير الثاني وهو ان الوجود لما كان طارئا على الاشياء الممكنة قائما بالغير فلا
يشارك القائم بالذات او يكون الواجب على الوجه الاول فيمكن ان يجاب ان يحمل قوله الاشياء
التي لها ماهية لا يدخل الوجود في معنى ماهياتها على الوجود الخاص وهو خلاف الظاهر والا لم يكن
ايضا ذكر ما خاصة وتوصيف بالوجود في قوله لا يشارك الوجود الممكن الوجود الممكن كان تحرير السؤال
على الوجه الاول وقع الاصاحة ايضا بادة تلك المقدمة في جوابه كما قرناه وعلى لفظ الشيخ المستدل
كان معنى قوله لا يدخل الوجود في معنى ماهياتها ليس الا ان الوجود ليس نفس ماهياتها ولا جزءا منها فيرجع
كلامه ايضا ان الوجود ليس بماهية شيء ولا جزء ماهية شيء وكلام الوجود نفس ماهية ولا جزء ماهية وظاهر
هذا يكون المراد ان الوجود ليس نفس ماهية شيء ولا جزء ماهية شيء من الماهيات الممكنة بل هو طارئ
عليها فيرجع الكلام اذا اجاب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي
هذا ليس بتمام كما ذكره لان الكلام ان الواجب لا يشارك شيئا من ماهياته ومعناه ان ماهية الواجب
ليست عين ماهية شيء آخر ولا جزءا منها لان ماهية الواجب الوجود والوجود ليس ماهية شيء آخر ولا
جزءا منها واما ان الواجب ليس له ذاتيات يشارك فيه شيئا آخر فلم يثبت الا ان يقال
ماهية الواجب الوجود والوجود لا يشارك شيئا آخر ذاتيا واذا الوجود لا يجب لم يكن

لا فصل لكن لو ثبت هذا لكان كلاما آخر ثم لو سلم فانا نمنع ذلك لو كان وجود الفصل اذا لم يكن عقليا
المشاركة وهو ممنوع لجواز ان يكون لمطابقة المتعلقة العقلية لوجود الخارجي فان الصورة العقلية لا تطابق
ما لم يفض صورة الفصل والا لكان ايضا لو تركب او اجتمع الجنس والفصل يلزم ان يكون الجزء الخارجي
وهو ح واكثر اعتراضات الفاضل الشارح معلقة بما قرره الامام الكلام اما ان حقيقة
استحقاق الواجب او حقيقة شيء آخر لان حقيقة بالسوية مقتضية للامكان وحقيقة مانعة للامكان فهو
اختلاف اللوازم لا يتبع اختلاف الملزومات وقرر السؤال بانه مذهب الاشاعرة ان الوجود والوجوب
الممكن بناء كونه وجودا ثم ليس ذلك الوجود شيء آخر بل ذاته بوجود الوجود ليس شيء وجود الممكنات
مساوية في الحقيقة لذاته تعالى والواجب بان وجود الممكنات ليس بشيء منها ولا انه امر مجعول
عارض لها وسيتضح بان عروض الوجودات للماهيات لا يتصور الا بالجعل او الواجب اما في هذا الوجود
وايضا كما خالف حقيقة الله سبحانه ماهيات الممكنات في اللوازم كذلك يخالف وجوده تعالى اللوازم
لان حقيقته تعالى يقتضي الوجوب والقدم بالذات ووجودات الممكنات تقتضي الامكان والحدوث
بالغير فانه يمنع الاستدلال باختلاف اللوازم على اختلاف الملزومات وحينئذ يكون حقيقة تعالى الذي
لوجودات الممكنات في الماهية وهو خلاف ما ذهب اليه الشارح لانه تعالى منفصل بذاته لان ذاته تعالى
لما كانت مساوية لسائر الوجودات في طبيعة الوجود وامتيازه لا يكون الا بالمساوية فيه فيكون
غير بعض لا بد ان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات بامر زائد عليه
وقد التزم هذا في الهيات الشفاء بقوله الوجود كالشيء مشترك بين الواجب والممكن و
الوجود بشرط لا موجودات وواجب الوجود وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتيازه تعالى
غيره بهذا القيد السلبي في الشيء وانما الامر الذي اثبت المتكلمون تعالى مساواة الوجود
بامر وانما نقله عن الشفاء فشرط العدم ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط والكلام
انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست محققة في الخارج وانفصال
الوجود الخارجي عن الموجودات لا يحتاج الى شيء غير ذاته هذا مبني على ان الحد لا
يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان الحد قد يتم بالتوابع فهم

ان وجود الامر الخارجي

ان وجود الماهية عوارض الشيء في الواقع

الوجود

الحد

الحد

التركيب

التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد بجواز ان يحد بالتوابع اجابة بان المراد ليس مطلق الحد بل الحد المحقق
من تركيب اجزاء الحد من الجنس والفصل او من الفصول فلما نفى التركيب بحسب الماهية نفى الحد المحقق
لم يتم لو كان المراد مطلق التعريف الحقيقي فنقول الحد اما بالذاتيات او بالتوابع وكل منهما
منتف اما الاول فلما تبين واما الثاني فلانه ليس لازما لانه منفصل الحقيقة فما قاله ان
الحكماء يثبتون اللوازم مقارنة او صفاتها عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يكون تعريفه
باللوازم اما المقارنة فلعدمها واما المباينة فلعدم امتناع التعريف بالمباين و
ربما يظن تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته ذات الموجود لا في موضوع وهو صادق على
الواجب بيانه انه ليس بمحتاج به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك لكان من عرف
ان زيدا جوهر عرف انه موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود بالفعل يكون
لعلة بل المعنى ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير
صادق على الواجب اذ ليس له ماهية يوجد بها الوجود وانما هو حقيقته عين الوجود والذي حملنا الى
المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب لكن لا نم انه جنس فان الموجود بالفعل
ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة امر سلبي اليه واليه اشار بقوله الامام
وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون
الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال بالوجوب الوجود على
معلولاته فانا نبين الطريقة المختارة ثبت وجوب الوجود اولا ثم نستدل به على سائر الموجودات
واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود وبالعكس
الحق نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم يثبتون الخلق ويستدلون به على الحق
ونظر بقيا الشرف ورونق والله اعلم الخط الف من نسخ الصحيح ولا بد

من آراء الحكماء في التركيب

بان فضل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول

الصحيح من الخط الخطأ

ان يجاد ما لا يكون مسبوقا بالعدم اولا والاول هو الصحيح والثاني محال لا بد لا
قد سبق ايضا الاوهام العامية ذهب المتكلمون الى ان تعلق المفعول بالفاعل على من الجزء الخارجي
اي عروضه عن العدم اي الوجود اذ الحدوث هو الخروج من العدم الى الوجود وهو المعنى المشترك

بين معنى الفعل والصنع والايجاد فان تحت هذه المعنى المشترك هو حصول وجود المفعول بعد عدمه
الفاعل تغير الحادث بالحدوث وقد اخذ الحادث الفاعل اياه بغير محدث ثانيا احدث فتقول
الوجود من الفاعل حاصل التحصيل الفاعل اياه فيصح التعبير عن كل منهما بالآخر واخذ عن التعبير عليه استعمال
كلام العرب بتعبيرهما هذا المعنى وان قلت يصح بالمشترك بين معنى الفعل والصنع والايجاد ولم يقل بمعناها
وان كان مفهوم كلام الشيخ ذلك لان هذه الالفاظ ليست مترادفة على مفهوم الدلالة في اللغة كما ليس بين الصنع
المشترك بين معانيها هو الاحداث فان قلت هذا اشكال لما سبق من اشتراك الايجاد بين الصنع والايجاد
فتقول كيف جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين بحسبهما وخصوصا مع ان قوما منهم قالوا ان الفاعل
اذا اوجد المفعول اخرجه من العدم فقد ذهب الى اختيار الجبر حتى توهم جماعة العدم على العبارة
لا اخراج وجود العالم واكثرهم على ان الاختيار لا يتولى بعد الايجاد فان الصنع لا يحتاج
الى اخراج وجود ما الفاعل فيه فهو وان لم يخرج من الوجود الى الفاعل الا انه يحتاج الى ايجاد
وتحديد وقد يقولون ويكون اسباب من شبهتهم ان الصنع اذا لم يكن ان البناء على الجزء
البناء يحدث بسبب كثرة من الاحجار والآلات وكيفيات باعتبار تلك الاسباب الصنع بعضها
او صناعة والتشكل على الترتيب الذي يصنعها بعضها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيئات
فان البناء بسبب كثرة الآلات والحركات موجبات حصول البناء وهو سبب لمقدرات الفاعل
له وان كان من الشبهة الثانية بان لا يلزم لكن التحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التاثير هو تحصيل الوجود
واخراجه من العدم وليس كذلك بل التاثير هو استنباط المؤثر له وتعلقه بحيث لو لم يوجد
العدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتيب الفعل الذي بين النور والشمس
وبالصورة التي حصلت في المرآة بعد دوام ذو الصورة على المحاذاة ومن الشبهة الثالثة ان لا يلزم
لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه لكن محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل لكن
اليه من حيث الوجود والواجب بالغير والممكن مفتقر بالذات الى واجب الوجود بالذات يجب عليك
ان تحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة كونه موجودا ليس من حيث الذات
اخذ الشيء بالحقيقة هذا المذهب والتعلق ليس بحسب ايجاده الحجر وقد اذا كان شيء معدوما

وجوده بسبب الفاعل الموجد بالغير بعد العدم ليس مفعولا سواء كان هذا وصفا او اخص منه حتى يكون المفعول
اخص وارد به حتى يكون الاعم فالمراد به مساوقا ليس تلك فمفهوم بينا الصدق اذ ليس بهذا المعنى
واحد بل اخذ ورد في الاطلاق الاسم حيث ان كل شيء يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم الحادث
وبالعكس اما استناده معنى التسمية فانه اذا اراد ان يعتبر عن الوجود بالغير ما لم يكن معتبرا عنه
بهذا اللفظ فيسهل الاختصار واذا قد تسامحا بالمفعول وكان المتكلمون يريدون من معناه
عنه لون المفعول بعد الصادر والمشهور واختيار وحدس انه ربما يتم ان ما ذكره المتكلمون اخص
بالعرف من الاطلاق فلهذا استدل من العرف فان الاطلاق اعم واوفق واقرب لما كان المفعول
زعم قوم اعم من مطلق الحادث وقوم من المتكلمين اخص منه واطلاق اعم ايضا اخص فرقا بين الاعم
جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا ايضا ضعف وهم فرقا لكن حتى لا يقع هذا الغلط
الحادث بالمباشرة تعاطي الحادث بالآلة من وجه الحادث اما ان يكون احدوثه من الفاعل لا
بتوسط شيء وهو الحادث بالمباشرة واما ان يكون احدوثه بتوسط شيء وتلك الواسطة اما ان يكون من
الفاعل ايضا او لا فان كان ايضا من الفاعل فهو الحادث بالتولد كالجسم يحدث شيئا ثم يحدث
الذي هو منه ايضا وان لم يكن من الفاعل فهو الحادث بالآلة فيكون الحادث بالمباشرة تعاطي
الحادث بالآلة من جهة وهي اشتراك الفاعل وتعاطي الحادث بالتولد من جهة اخرى
وهي اشتراك الفاعل وتعاطي الحادث بالتولد من جهة اخرى
ان اختيار ما بعد فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك والمستقل الحادث على انه مساو لحدوثه
الآلة ان يكون المستقل والمفعول على انه مساو لحدوثه والفاعل على انه مساو لحدوثه كما المستقل الفعل على
انه مساو لحدوثه فان الشيخ المستقل الحادث والحادث بلا المفعول والفاعل
هذا البحث خاصا بلغة ودون لغة قبل كلام الامام ان الشيخ يجب بناء ان الفعل موضوع لمعنى اعم
ان يكون باختيار او بالطبع او بالآلة ليس غير ذلك وليس هذا كما لغة ليس من شأن المتكلم
وليس في جواب الشارح ما فيه قلنا جواب الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال
فانا نقول انه مفعول ولهذا يجمع بين الالفاظ المختلفة مع اختلاف دلالتها في اللغة فان الصنع و

حيث كان الفعل في زعم قوم اعم من الحادث والابداع فيكون
المفعول عندهم اعم من الحادث ومن
زعم المتكلمين اخص منه حيث يطلقون
المفعول على الحادث الذي صدر عن
الفاعل بالارادة فيكون المفعول
اخص من علاز قوم والمفعول
عند الشيخ وان كان اعم منه عند
المتكلمين حيث لم يعتبر الارادة فيه
الا انه خص والحادث المطلق عنده
فيكون المفعول عند الشيخ اخص من
المفعول عند قوم كما لا يخفى

الايجاد ... [illegible] ... الفاعل ... [illegible] ... الاشتراك ... [illegible] ... الفاعل ... [illegible]
غير ... الفاعل ... [illegible] ... الفاعل ... [illegible] ... [illegible]
الصلح ... [illegible] ... الاول ... المتعلق ... [illegible] ... المتعلق ... [illegible]
اول ... [illegible] ... بعد عدم ... [illegible] ... [illegible]
كان ... الوجود ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
وكون ... الوجود ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
بعد عدم ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
حيثية ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
عدم ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
الاول ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
الاول ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
علة ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
الفاعل ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
الاول ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
الاول ... [illegible] ... [illegible] ... [illegible]
الاول

غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يخلو في احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره وايضا فالشيء واجب
الوجود بذاته بغيره وقتا ما ليس معناه الا ان الدوام يمكن ان يكون واجبا بغيره متعلقا به وهو اول
المسئلة وايضا قوله لو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب الذات لم يفتقر ايضا الى الغير هو ايضا محل
النزاع لان الذين يقولون ان علة الحاجة الى الحدوث هو ايجاد محقق الحدوث وجب الحاجة
ايضا الى المؤثر سواء كان الامكان اولا وان لم يكن محقق الحدوث لا يحتاج الى الحاجة وان حصل الامكان
وان ادعى ان احتياج الممكن ايضا الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن فهذا الاطناب
جميع ما ذكره من اول الخطبة الى آخر هذا الفصل يكون حشوا وان ملك القضية برهانية فاذكره ليس الا
الا اعادة الدعوى واما قوله فاحكى الشيخ فيه ما يجوز ان يكون المفعول بالفاعل موجبة الحدوث
انه اذا خرج من العدم ايضا الوجود لم يحتج الى تعلق به واول ان يبين خطأه وانه قوله المفعول
ليس بواجب الذات من مستثنى من الاوقات يكون وجوده بالغير في وقت وجوده فلا يكون وجوده
فهذا ذات من مستثنى من الاوقات وجوده فيكون متعلقا بالفاعل وايضا كيف يبان خطأه ثم تكلم بمسلك
طريقا آخر وليس تعيين الطريق بلازم علينا ان نبين تحقق علة الامكان وابطال علية
الحدوث فنحن نضع المفعول بالفاعل بان الحدوث وان اعتبر فيه سبق العدم لان نظر الجمهور مقصور
عليه اذ لم يثبتوا من الممكنات شيئا غير الحادث وفتش عنه ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو
ان تعلقه به على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا
موافقين معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة بل الحكم والبيان بالبرهان سواء كان
متفقا عليه او لا ثم بين ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى يظهر ان المفعول متعلق بالفاعل
وقت وجوده وليس مطلوب الشيخ في هذا الفصل الا هذا وانما ان العدم لم يعتبر ان يكون
ان ثبت الصلة في الوجوب متعلقا ايضا المؤثر وان كان لا ذاتا من هذا البحث لانه لما كان سبب التعلق هو الامكان
بالغير وهو ثم في الوجود فيلزم ان يكون متعلقا ايضا المؤثر اذا كان ممكن يكون متعلقا الى الفاعل الا انه ليس مطلوب الشيخ هنا على ان الامام
من جهة ان الامكان متحقق ان لا خلاف في هذه المسئلة فليس بيانه مصادرة على المطلوب وانما ان من زعم ان علة الحاجة
الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق تحققت الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس شيء لانه وقت

ذكر كذلك لانه لم فاسد فان الواجب لذاته لم يمتنع ان يحتاج الى الغير وان لم يكن واجبا لذاته فتعلق
قال الشيخ اما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان بعضهم الخلاف ليس الا
الوجود فان كيف هذا الزمن المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل
حدوثه لا وجوده فالشيخ حتى في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل هو الوجود كيف ثم ان
ان وجود الواجب يكون متعلقا بالفاعل حتى في الممكن ان المتعلق هو الوجود من جهة الوجوب
بالغير لا من جهة الحدوث حتى يظهر ان احتياج المفعول الى الفاعل في سائر اوقات وجوده
ليس مخصوصا بوقت الحدوث وكيف يقول لا يثبت للحدوث الا الوجود مسبوقا بالعدم وقد بين
ان هذا الوصف ذاتي هذا الوجود وفي القول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لانه يجب ان يكون عاقلا
يقصد الحدوث الا الحدوث فرع عليه من العدم اي الوجود وهو المتعلق بالفاعل فعند هم الفاعل
هو الخروج من العدم الى الوجود لا تقول ليس معنى الخروج من العدم الا تعلق الفاعل
حركة العدم مع بل المعنى انه الا ان يكون موجودا بعد عدمه صرف المتعلق بالفاعل هو كونه موجودا
وانه كونه بعد العدم فلا تعلق بالفاعل اصلا ثم ظهر من مذهبهم ان هذا الوجه لا يتعلق بالفاعل
الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ فيما تكلم فيه في هذا الفصل ان المتعلق
هو الحدوث لا غير في الحدوث في محل النزاع ليس متعلقا بالوجود بل متعلقا بالامكان
وليس يشعر ان من يقول المتعلق هو الحدوث نسبة التعلق عنده الى شيء هل هو الحدوث
وغيره فليس هذا الكلام الا مغالطة وقوله لم يسوا بين المتعلق حادثا او غير حادث حتى يكون
ما قدمه من ان المتعلق بالفاعل هو الحادث حتى يكون الفرق ان علة الحاجة الى الفاعل
الحدوث ولم يتكلم فيه وان لم يتكلم فيه لان هذا البحث ليس بمفيد اذ فرضه من هذا الفصل ليس الا ان
احتياج المفعول في سائر اوقات وجوده الى المؤثر لبطل ثم لا وقع الحاجة ولو فرضنا ان علة الحاجة
الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يعتبر الصلة كما نبه عليه في الفصل وان فرضنا
ان علة الحاجة الامكان ويكون الممكن غير موجود والمتعلق بالفاعل لم يتعرض ونقول قد ذكر اولا
هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول بالفاعل الامكان اذ الحدوث والامكان لسبب التعلق الا

يكون بحيث يتجدد مع قبل وجوده بالقسم وذلك يقتضي ان القبل ليس هو عدم الحادث الزماني المتقدم
امر مغاير لكن لا يتم انه غير قار فيه لكن لا يلزم ان يكون متحققا على اول الحادث لكن معارض
بانه اذا فرض قبل الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا يتصرم فلا يكون غير قار الذات وان سلمنا انه
غير قار الذات لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الكون المتصرم المتجددة والجواب عن هذه الاشكالات
ان التردد في القبل بالذات فانه لا يتجدد اذ هو وفي القبلية ان اخذ القبلية بالذات فحينئذ ان كان
عرضه القبلية بل اسقط ذلك الشيء الآخر هي القبل بالذات والبعد اشار بقوله وليست القبلية بمعنى
العدم فان معروض القبلية اذا كان قبلا بالذات فكذلك معروض القبلية واذا اتحد هذا المعقول وجود
الحادث بعد ان لم يكن لم يعد بالقياس الى قبليته فلا يكون معروض القبلية بالذات والا لكان ان موصوف
القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم لو قبل لذاته القبلية لكون بعد والا ذات الفاعل الى الامام
معا وبعد فقد تحقق يكون معروض القبلية بالذات امرا ثبوتيا اما لا وعن القبلية للعدم فهو اسقاط
ذلك الموصوف حتى ان استحال على وجود ذلك الموصوف معروض القبلية للعدم واذا ثبت ان موصوف
القبلية امر مغاير لنفس طرفي عليه هو مقدم متقدم لان ذلك القبل متقدم الا اول وكل جزء من منه
يكون سابقا على جزء آخر فان القبلية التي هي مقابلة يكون قبل القبلية التي من شيء فهناك قبليات
وبعد يات متعددة متجددة ممكن بما يمنع ذلك بما لا يمنع الخرق فانه فرض الكون بطريق التمثيل
حتى يتبين ذلك والا لم يكن جواز استحالة الى البعد حينئذ ذلك القبل بكل التقدير والزيادة والنقصان
لان قبل زيد الى عمرو مثلا اطول واذ هو منه موسى فيكون مقدارا وذلك على ان موصوف القبلية
بالذات خارج الاول ان لم يمكن ان يكون امرا فان قبل زيد الى عمرو يمكن ان يقسم ويقال القبل
زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد ثم الى آخره وهذا يظهر خاصة الجزء من الكون التي فرضناها
فان قبل الحادث ابتداء الكون ينقسم الى جزء اربع الكون ثم الى نصفها ثم الى ثلثها وهكذا الى آخره
الا لزم ان يكون مقابل الجزء الذي هو قبل بالقياس الى الكون الثاني ان يقبل التقسيم وفي قبل الذات
كم لا يحتمل التقسيم ويتصل بقوله الانقسام اي لا يلزم الا غير قار الذات اي عدم اجتماع الاجزاء
بنا الوجود وهو الزمان فلا يقال ان الكون لعينه يكون باذا اما لو لم فقولنا التقدير في بعضها

اذا لا يقال

اذا لا يقال حركة طويلة حركة سيالة زمان اطول لعدم هذا الامتداد وان كان غير قار الذات لا يكون امتداد
حيث يكون بعض لا يتم دفعة بل تدريجا وهو الكون فيكون الزمان مقدار الكون لا من كل
جهة بل من حيث عدم الاستمرار بل يقال ان شيئا كان هذا الامتداد لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لا يجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا لعدم
هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث اذا فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء
لا يجتمع تلك الاجزاء في الخارج معا وكان بعضها مستقرا في البعض ولا يكون الامتداد في العقل
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل بنا العقل بحسب استمراره وعدم استمراره
ذلك الامتداد فان الزمان كالكون المستمر بنا الخارج لا اجزاء له لكن اذا حصل ذلك الامتداد المستمر
بنا الخارج يحصل الامتداد في الذهن اذا فرض انقضاء يكون اجزاء انه لا يجتمع معا وكان متجددا
ومتصرما وهذا الامتداد هو الذي يطلق على الكون واما فرضه ذلك بنا انما ندرك القبل امتدادا
ايضا الا انه لا يحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدها يتقدم على الآخر لو كانت موجودة في الخارج
فذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد اي حاصل بنا العقل منه هذا الموجود
بنا هذا الانقضاء لا يعرف كنهه الا بدقيق التأمل وهو يعني تواتر الموجود في الكون على الخارج
بحصول الواسطة وانه يعقل السيلان انما الكون في القطع وكذلك الموجود في الزمان شيء غير مستقيم
يعقل بسيلانه الزمان كالان المنقطع يعقل بسيلانه انما الخط وهذا هو الظاهر انه فاما ما يقال ان قولنا
هناك شيء يتجدد ويتصرم في الخارج ولا شك ان المتجدد غير المتصرم وهما اجزاء الزمان فيكون الزمان
مشتملا على اجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك يناقض الفرض وان اراد انه
يتجدد ويتصرم في العقل فهو يقال انما ذلك لا يدل على وجود الزمان في الخارج والا لما كان
المتصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية قبل البعدية انما فان لا يجوز ان يكون معروضها
متحققا في العقل فلا يكون المتجدد والمتصرم في العقل ان يقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان موجودا
بنا الخارج ولا يرد بنا العقل غير مستقيم يكون ذلك الا الوجود اجزاء غير قار الذات وهو الزمان و
كذلك ما يقال الزمان اما مقدار الكون بمعنى الطبيعي او مقدار الكون بمعنى المتوسط والاول ليس بمتجدد

آن اسلم جواز تجدد وتصرم و

الاستمرار حالة كيفية في الشيء

المستمر

وثانيهما لا يتجدد ولا يتقدم

شيئا الخارج كما حققه في محله ان الزمان ايضا مقدار الحركة بحسب الفرض وانه بدل الخارج
الزمان فرض الخارج كما حققناه واعلم ان الدليل المذكور المستند بالكبرى احد هما ان المقدمتين
اتفاقيتين بان القبلية ليست بالعدم ولا ذات الف على ان دخل الاعم في اثبات ان موضوع القبلية امر
غير قار وذلك ظاهر نعم يمكن ان يقال ان ايراد هما يوهم ان القبلي هو العدم او ذات الفاعل
اذ ما قبل الحادث الخ انه يمكن توجيه الدليل بوجهين احدهما ان وجود الحادث بعد ان لم يكن
بعدية بالنسبة الى القبلية وليست هكذا القبلية كعقبة الوجود على الاثنين بل قبلية الجميع على البعدية و
القبلية التي لا تجتمع مع البعدية لا تكون الا زمانية على كل حادث زمان اما ان وجود الحادث قبل و
بعد ان لم يكن لم يقبل وذلك القبل امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فهما كفى في الاستدلال
عدم اجتماع القبلية والبعدية وتجدد القبل وتصرمه فانه يجتمعان في المستند الى المستند الى المستند
احدهما قائم وقد علم ان هذا انما لو لا يجوز اجتماع القبلية بالذات والبعدية بالذات
واعلم ان الزمان ظاهر ان بينه وبين الحركة ان لم نقل بتساوي هذا الفصل بالتشبيه والفصل الا كثر
ما يشاركه فيه الزمان في امر الا بينه معنى القبلية اما انه يعني الحيز مطلقا او ما انه مطلقا
فان سائر الناس يجوزون وجود حيز فيه الحركات والاجسام والاجسام والحيز
فان قلت ان الزمان مطلقا ظاهر الا بينه اما ان وجود الزمان قبل كل حادث ثابت بالضرورة
الا بينه وهو اعم من هذا الفصل فما هو ظاهر كيف يطلق بحسب الفصل وما هو اعم من الفصل ليس بظاهر
قلت لا نسلم التغاير عن الفصل بان شارة فيقول كل حادث مسبوق بزمان ظاهر ايضا في الحادث
ما كان ثم كان وليس معناه الا امساك زمان ما كان فيه ثم زمان آخر كان فيه فان الفرض ملاحظة
بالزمان على ما يصرح الامام في قرر آخر فيه بعد ثم لا محالة ان يكون قبل وجوده او كان وجوده
موجودا وتبين ان ذلك ليس بعين العدم ولا ذات الفاعل والا لما احتيج في التبيان الى هذا
الدليل المذكور وهو في غاية الجلاء ان يعقل واعلم ان ما ذكره تحقيق مقدمتين كليتين
بهما في تمام الحجة الامام المحقق الا وان المستدل على وجود الزمان بوجود القبلية والبعدية
اي قضيتين هما الا الاتيتين فان القبلية والبعدية طلقان الزمان لذاته وغيره بسببه

وثانيهما

يمكن ان يقال المراد والمدعى اثبات تقدم الزمان على كل حادث بهذا الزمان من المستند وهو ان لا يتم الا بالسبق الى حد وكونه غير متصل به ويكون انتهاء بعد الشروع ركل واحد من حدوث وانقضاء

قبل و

الا بينة

شبهة

فاشيء يكون قبل شيء آخر او لو فرض بزمان قبل زمان آخر وما الزمان فهو قبل زمان آخر لذاته المتقدمة
المجردة وهو غير وهو يختلف الزمان فلا يكون معقولا فالمعتمد الجواب بان التجدد
التصرم جعل فرض الجزء الزمان ولا اختلاف لاجزاء الزمان فرضه وقوله ولا يصح تعريف الزمان
بها فرق بين التعريف بالنسبة الزمان وتعريفه بانه القبلية والبعدية كما نحن فيه فان الزمان
لا يكون من النظر تعريف الزمان بها كما يمكن الاستدلال بها على الزمان لا يصح تعريفه بها
فلا يقال الزمان ما له بالذات القبلية والبعدية لان القبلية والبعدية الذاتيتين موقوفتين
على تصور الزمان فيلزم التعريف بدور ثانيا ان يقال وقيل انما يلزم الدور لو كان التعريف
بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية لكن ما كان
مطلق القبلية والبعدية شاملا للزمان والمكان وغيرهما وفي القبلية بانهما لا يجتمعان معا اجاب
بانه لا يتوقف التعريف على هذا التمييز لكن المعتبر تنقسم في مقابلة انقسام القبلية والبعدية الذاتيتين
لا يصح الاستدلال على وجوده بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان
لا يتصور اثبات الزمان موقوفا على تصور وجوده وتصور المذكور اجاب بان الزمان لما كان موصوفا
الا بينة لم يتوقف على القبلية على ذلك فان الفرض عن القبلية ليس الا انه صار ما فيه خفاء بنظر
عبارات والكشف عن حقيقيات من مناط الحكم وهذا لا يضر لا يجاني ذلك واعلم ان الشيخ عرف
الزمان بهذا الفصل الاتي بالقبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان معا فاشار الى هذا الجواب
احتمال ايضا ذلك المقدمة الثانية ان القبلية والبعدية الزمانيتين اعني ان القبلي
لا يكون قبلا الا بالنسبة الى بعد وكذلك البعد وهما بالنسبة بوجود بين الشيء وان وجودهما
يتوقف على وجود الجزئين الزمان معا وهو يستحيل وجود القبلية والبعدية لكن شيئا من العقل
لا يدل على وجود موصوفهما اذ ثبت القبلية لعدم الحادث دل على ان موصوف القبلية بالذات
موجود وهو معنى السؤال وهو في غاية الجلاء ان لا وجود القبلية والبعدية في الخارج بل
هما امران اعتباريان وان كان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود موصوفه في الخارج
فهذا الكلام ثانيا او لم آخره اجيب بوجهين الاول انه ثبت ان موصوف القبلية يتجدد ويتصرم

فان وارد ان يقال وفي المتقدم اما ان يكون نفس التجدد وجوده

وجوده لكن وقع الاستدلال بهما

وليست هنا الازمانية فيتوقف الدور فان قيل كما لا يصح توقف الزمان بالقبلية والبعدية

[illegible] ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا ينصرم فيكون موجودا في الخارج وقد فرض بانه العدم فرض ثبوت القبلية
البعدية على وجود موضوعها والحال فيما ذكرتم هو التجدد والانصرام ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نسلم
هو القبلية والتجدد هو البعد والقبلية والبعدية الذين لا يجتمعان لا بد ان ينصرم احدهما ويتجدد
الاخر فيه لان على تجدد الموضوع في الخارج وانكاره ثبت ان القبلية لا يجتمع مع البعد فقد
اجتمعا لا ان يكون في الفعل وليس كذلك لا يجتمع اما في العقل حتى يفرض لاحدهما القبلية وللاخر
البعدية او في الخارج وحينئذ يلزم وجود الموضوع في الخارج وهذا متفق بالعدم والوجود
العدم فانهما لا يجتمعان فيه الا انه مع ابقاء الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السبب لا
يستدعي وجود الموضوع في الخارج ان القبلية والبعدية لا تتحققان الا لاجزاء الزمان حتى يكون جزء
منه موصوفا بالقبلية وجزء آخر بالبعدية فهو وضعها اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان
الزمان متصل واحد لانه لو وجدت لتنتهيا ان كانت في الخارج لزم من ثبوت القبلية والبعدية
وجود معروضهما في الخارج بل هذه الكيفية يستعمل بحسب وجود الزمان اذا عرفت هذا فاعرف
الاعتراض الجواب ان يقول الشارح موضوع القبلية والبعدية هي ما صدق عليه الزمان
الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يتحققان على وجود معروضهما او يقول موضوع القبلية هي اجزاء
الموضوع في البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانتا موجودتين في الخارج لزم اجتماع الزمان على
الاجزاء بالفعل وانه محال والحاصل ان القبلية والبعدية لا يتصفان بالوجود بل هما اعتباريان لا يوجد
معروضهما على الحس بحيث يمكن ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد بالموضوع هنا
متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المتصل الذي الموجود في الخارج اي
ما يعرض له القبلية والبعدية بسببه فانهما انما يعرضان للامتداد المتصل بسبب الامر الغير المتقر
الموجود في الخارج فاطلق الموضوع مجازا وهذا المعنى اشار في فصل سبق الحدث
بالمادة حيث قال الامكان من حيث يتعلق بامر خارجي يستدعي لا يجب ان يكون موجودا وجودا
الخارج كان العدم بعينه اما القبلية فليس كذلك لان الوجودات حاصل الجواب
ان القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتبار ان احدهما من حيث

وفيه نظر

لام

على سبيل المعروض

الزمان

الزمان الكلي الذي هو الزمان وح لا يكون بزمان آخر فيكون له اعتبار من جهة الاعتبار
والقبليات لا تسلسل بل تنقطع بانقطاع الاعتبار في آخره والتسلسل الحقيقي وهو ان المطلوب
بالامور الاعتبارية ليس محالا بين بطلانه والتسلسل ان يتعين ذلك ليس ان الامور الاعتبارية تسلسل
وهو ليس بمحال الا المراد ان ذلك التسلسل بالامور الاعتبارية موقوف على اعتبار الزمن
والزمن لا يتوقف على اعتبار امور غير متناهية فاذا انقطع انقطعت السلسلة وخدش فيه
اعترض بان العدم لو اتصف بالقبلية اي انه قال العدم كل حادث قبل وجوده فقد وصف العدم
بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه محال والجواب ان القبلية امر
اعتباري ضعيف كونها للعدم المطلق المقيد بالحادث فلو قيل هذا زمان ما ذكر من ان موصوف
القبلية ليس هو العدم فمتفق الكل وانما موصوف القبلية بالذات كما حققناه والحق ان الاجوبة التي
ذكرها الشارح من هذه الاجوبة لا تصلح لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا
من الموجودات الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بهما موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون قبل
كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح ذكر ان الاجوبة ما ذكره الا انها امور اعتبارية
وكونها امرا اعتباريا لا ينافي وجودها في الخارج على سبيل الاستلزام والجواب انها وان كانت موجودة في
الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل على وجودها كما مر ان ثم ان استعمال الحادث
اجمالي هذا نقض وتوجيه ان التسلسل الذي ذكرتم وليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون لكل
زمان آخر وذلك لان بعض اجزاء الزمان قبل البعض الآخر وليس هذه القبلية الواحدة بل الاثنين
فان اجزاء الزمان لا توجد معا فان لم يكن هذا الزمان من القبلية الا بالزمان كان كل جزء من الزمان
في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد الا على اول الوجهين لانه لا يمكن ان يكون الفرق
بين تقدم عدم الحادث على وجوده وبين تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول
الزمان الغيض لذاته بعض اجزائه متميزة ومتغايرة تتعلق لذاتها فان يكون بعض اجزائها قبل البعض
فاستفادت القبلية والبعدية الى صلتان فيه غير زمان آخر وما الحوادث فليست كذلك
فان اجزاء المتقدم تتعلق حصوله منها فرأوا بالكل فلا يلزم لم يكن كونها قبلية وبعدية الفرض فيه انها

ان يكون بزمان آخر فهو موجود في الآن الذي يكون بزمان آخر

الزمان

فلا بد ان يكون له جزء آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين الاول انا اجزاء الزمان اما متحققة
او متحققة فان كانت متحققة فهي في الجهة اعني ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها متاخرا
لذاته اذ الاشياء المتحققة في الجهة يجب ان يكون متقدمة ومتاخرة في اللوازم وان كانت متحققة
في الجهة لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل متصلا بالاجزاء بالفعل ويكون مركبا
من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل لو قبل القسمة يكون الاجزاء المفترضة بعضها
متقدما وبعضها متاخرا لانه غير قار الذات والثاني ان المفترض والمتاخر يستلزمان
انفصال الاجزاء في الجهة فيكون ذلك الجزء من الزمان منفصلا عن الاجزاء بالفعل والمفترض انه
جزء واحد هذا خلف ان قبل القسمة يكون آنا وبعدها آنا سلمنا ان اجزاء الزمان
بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصل منه ان المتقدم الذي يكون المتاخر ممكن ان لا
يكون باعتبار زمان محيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في الحادث الذي يكون متقدما
على وجود بحيث لا يكون معه ولا يكون ذلك باعتبار زمان محيط بهما الفرق الثاني انا نعلم
ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق بجزء آخر وكذا حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون اليوم
متاخرا عن امس انه غير حاصل عند حصول الامس واما الحادث فلم يعتبر قبل اول الحوادث
شيء اصلا لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء يكون متاخرا فيه انه لا يكون حاصلا عند حصول
ذلك الشيء فلا يكفي في حصول القبلية والبعدية هنا اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان
آخر بخلاف الحوادث فان القبلية والبعدية الذاتيتين لا يوجدان معا لا يقال ان الزمان اجزاء
آخر ويقولون في الحادث الذي لا ظاهر الفرق وتقرير الجواب عنه ان هم لا ان قوله وان لم يكن
معناه وان لم يوجد بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ليس كذلك بل شرح الكرخي ان
لانه يعد ان سلم ان معناه وان لم يوجد معه كيف يعرف ان معناه ليس كذلك بل شرح الكرخي فالاولى
ان يقال كما ذكره (اما) لا لم ان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ان اليوم لم يوجد حين كان امس
ان كان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم يوجد معه بل معنى ذلك ان اليوم لم يوجد حين كان
امس ولفظ كان يعبر به عن زمان منتفي فيكون قولنا في زمان وسلمنا ان معناه ان اليوم لم

يوجد

يوجد امس لكن المعية المنافية والاضافة متنافية فالمضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس
امس بل ليس معناه الا انه اليوم يوجد في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وهذا
البيان يلزم ان يكون للزمان الذي هو آخر زمان آخر والجواب تحرير الجواب موقوف
على مقدمتين ان الموجود الغير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا يجتمع في الوجود فما فرض بعضها
قبل بعضها بعدا فذلك بحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير
ملاحظة العقل امرا آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك الاجزاء الا متقدما ومتاخرا
وحكم العقل بان اليوم متاخر عن امس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم وامس
بل بمجرد تصورهما كما في ذكره ومنه يظهر ان حكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعض موقوف
على ملاحظة شيء آخر كما ذكرته فان كل جزء يفرض من تعقل متقدما او متاخرا وان حكم العقل بتقدم
او تاخر بعض اجزائه بعد ملاحظة وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا فهمت هذه المقدمة فنقول
الزمان متصل واحد غير قار الذات لا يوجد الا جزء منه بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء
متقدم بعضها وتاخر بعضها ليسا امرين موجودين عارضين له بسببهما صار بعضها متقدما
والبعض الآخر متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض
وليس قولنا المتقدم والمتاخر عارضان للاجزاء الزمان بحيث نعلم ان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان للاجزاء
الزمان وتلك الاجزاء يقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه اذا تصورنا حقيقة
الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان بعض الاجزاء
متقدم والبعض متاخر الى تصور غير حقيقة الزمان بخلاف الزمانيات كما ذكرته فان
تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر بعضها واذا تصور متقدما او متاخرا
لوقوعه في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا تقف الى الاعتراف بحصول الزمان
فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال مثلا لان ذلك الحادث وقع
في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة

عروض بحيث وقت كانت تلك الواقعة سابقة على ما هي كانت امس وهذه كانت اليوم فوقت
السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان ان تساوت في الوجود
ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التأخر فلا نعقل هذا الا بكونه لو كان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج ويكون بعضها على التقدم وبعضها على التأخر وليس كذلك فليس يقتضي
التقدم والتأخر لاجزاء الزمان الا الحكم العقلي مقدم بعضها وتأخر البعض بمجرد تصور الاجزاء
بعدم الاستمرار وكون تميزها بعدم الاستمرار وعلم من هذا ان الشيخ انما قدر في جواب
النقض المذكور الفرق بين الاول وفي الجواب الاول من جوابيه ولم يتعرض
لجواب الثاني لظهوره وهذا هو ما قدم فان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان
يكونا بحسب الزمان اما باعتبار اجزاء الزمان نفس الزمان اما في الوجود الذي هو نفس القبل
والبعد واما باعتبار غيرها فيحتاج الزمان المحيط بالقبل والبعد واما بحدوث الحقيقة فتعتبر الحركة
الزمان غير معتبرة الشيئين للزمان فان معتبرة الحركة للزمان هي متى تحركه ان كون الحركة في زمان
ومعتبرة الشيئين للزمان هي كونهما متى اخذ بعض متى الا في اي كونهما في زمان واحد وهو
الاول لا يحتاجان اما بزمان خارج عن المتين بخلاف الثانية فلا يلزم من كثرة الحركة في زمان كون
حركة والزمان في زمان بيان جهة الزمان قد علمت ان قبل كل حادث اجزاء
متقضية والتجدد والتصرم لا يخلوان عن تغير والمتغير يمتنع ان يكون الا على سبيل التصرم
وهو الحركة والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان يتعلق بحركة فيه جسم متحرك ثم ان كل
زمان فيه حادث وكل حادث فقبله زمان آخر فالزمان متصل لا اجزاء
اول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب القطع والحركات مستقيمة بل بالحركة المستديرة وهو
يحتمل التقدير لما مضى جاء في فرق الحركة المنطبعة انما تدل على بداية الحادث من القبل
من نصف الحركة اقرب والنقص من ابتداء الحركة ابعد وازيد هو الحركة
لا من جهة المسافة الحركة لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل المسافة او زمان فان
لو فرضنا حركتين احدهما في زمن بعيد والاخرى في زمن سريع ولا ينظر الى المسافة والزمان

لا يعلم

فلا تكون

فلا يعلم حول احدهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي من جهة المسافة ومن جهة الزمان
اما من جهة المسافة فلانها كم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كل
المسافة فنعرف بها الكمية بحسب المسافة لكنا نقول ان للحركة كمية وهيئة وليس فيه كمية اخرى بل كمية الحركة
هي كمية المسافة وهي الزيادة والنقصان توجبان الحركة بكمية المسافة كما في السواد الى آخره
اما من جهة الزمان فانه ينطبق على الحركة حتى ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل
الزمان فلما كان الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان فمن
جهة المسافة جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان بضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتأخر
فيه الوضع يجتمعان معا في الوجود وفي جهة الزمان جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فالزمان
كمية الحركة لا من جهة التقدم والتأخر اللذين يجتمعان فانهما جهة المسافة والزمان ليس كمية الحركة
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فانهما جهة الزمان فان قيل
فيه التقدم والتأخر في الحركة تابعان لما التقدم والتأخر في المسافة او التقدم والتأخر
فيه الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة بحسب ذلك الانقسام الى
متقدم ومتأخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتأخر انقسمت الحركة الى متقدم ومتأخر
ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما يحصل في المتقدم من المسافة او الزمان والمتأخر من الحركة ما
يحصل فيه المتأخر من المسافة او الزمان فالمتقدم والمتأخر من المسافة يجتمعان في الوجود
ومن الحركة هو الزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية من جهة ما هي التقدم
والتأخر لا من جهة ما هي المسافة وكذلك الى جهة كونهما لا يجتمعان ويكونان اي يكون المتقدم
والمتأخر موجودين في الحركة فاما وجود المتقدم والمتأخر في اجزاء الحركة حتى ان الحركة اذا انقسمت
قسما كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتأخر اكثر وان كانت اقل كان عددهما اقل فهذا لان
المسافة والمتأخرة من الحركة هو الزمان كما ان الحركة اذا انقسمت كان مقدار الزمان الذي
عدد الحركة اذا انقسمت الى متقدم ومتأخر تابعا لانقسام المسافة لا تابعا لانقسام الزمان ومرة
النكتة الاخيرة اشارة الى ان الشيخ عرف جهة الزمان بالتقدم والتأخر في المسافة لا في الزمان

فلا يلزم الدور بخلاف ما نحن فيه الاشارات فانه وقت عن جهة التقدم هو الآن فهو الذي لا يجتمع
وليس هذا الا التقدم والآن فهو الزمان بين فهو مستلزم للدور فقد تبين من الاشارات كل ذلك
بما الشفا ج جهة بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة اي حادث قبل وجوده
اما ان يكون ممكن ان يوجد او ممتنع ان يوجد والممتنع لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب
فوقبل وجوده ان يوجد امكان وجوده وليس نفس قدرة القادر على ان القدرة معتبرة امكان
الوجود وعدم القدرة لعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعلق الشيء
بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء بالقياس وكونه مقدورا بالقياس الى القادر لا يقتضي
سببية ان الامكان امر اضافي وهو يجاب القول بانه امر للشيء في نفسه فنقول المراد
ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون معناه كونه مقدورا في نفسه اما ان
يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول يقال له امر اضافي والامور
الاضافية لا يكون جواهر فهو اذا عرض فيما يقال ان قيل البه هو موضوع له او ان قيل الى الذات
فهو مادة ان كان صورة وموضوعا ان كان عرضا فنقول بان ان كل حادث فهو مسبوق
بامكان مقارن للعدم وموقوف الوجود ومادة وهي موضوع على القوة ولا يخفى
عليك ان المقدمة الثانية بان الامكان ليس نفس القدرة لو صدقت عن الدين لتم المطلوب
الا انها كانت القدرة سابقة على وجود الحادث كما ان الامكان سابق على وجود الحادث
ايضا انه حق فاذا وردت المقدمة دفع هذا الوهم كما فرض بان الزمان وكان مناسبا بقول
المراد بهذا الامكان اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول
فلا نم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن الوجود فقد لان كل حادث قبل حدوثه اما ممكن الوجود
او ممتنع الوجود قلنا لا نم الحصر وهو مقدر ان كان الكلام اصطلاحه ايضا على غير ممكن
الوجود ان يستلزم بغير الممكن والا كان الممكن نفسه غير ممكن الجانب عنه بقوله واعلم ان كل حادث
امكان وهو تفصيل ذكره الشيخ في الشفا فقوله ان المراد الامكان الذاتي وهو ما بالامكان
ايضا على غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات

او بالعرض

او بالعرض فالوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء في شيء آخر والوجود
الجسم ايضا فالممكن ان يوجد اما ان يكون ليس يوجد شيئا آخر او يكون ليس يوجد في شيء فان كان يكون ان يوجد
شيئا آخر فاما ان يوجد ذلك الشيء بحيث يكون ليس يوجد شيئا آخر كالجسم بل يكون ان يكون ايضا لا
ان يكون هذا الشيء ليس يوجد الا ايضا وهو وجود الجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وهو كالجسم
الجسم يكون ليس يوجد الجسم ليس معناه الا ان الجسم يكون ان يكون موجودا آخر وايضا الوجود
من قوله ان يكون الشيء بالقياس الى وجود شيء آخر او بالقياس الى آخر صورة موجودا آخر التعبير
عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتين فان احدهما ان الوجود بالعرض هو ان
يوجد شيء لشيء آخر فيكون معنى ان يوجد شيئا آخر او لا يمكن ان يوجد شيء لشيء بغير بحسب
وجوده ليس شيئا آخر وبالعكس وكما يقول ايضا يكون ليس يصير موجودا فان الامكان فيه بالقياس الى
وجود الموضوع لا ذاته اي ليس وجوده اما بالعرض وكما يقول المادة يكون ان تكون موجودة
بالفعل اي يكون ان يوجد اما الصورة فالامكان بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي
هو وجود المادة بالعرض لا وجوده في نفسه فهذه الامكانات تستند الى شيء آخر يكون ان يوجد
آخر او يوجد شيء آخر وهو موضوع موجود فهذا امر الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
واما الممكن ليس يوجد بنفسه فهو اما بحيث يكون موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث
متى وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فان كان بحيث متى وجد كان في
بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا قبل وجوده فممكن ان يوجد لكنه اذا كان موجودا
لا يوجد الا بغيره او مع غيره فالممكن ان يوجد قبل حدوثه ممكن ان يوجد قبل حدوثه بغيره
او مع غيره واما ما يكون ليس يوجد كما بغيره او مع غيره اذ وجد ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير
لكان معدوما لا يمتنع قبل حدوثه او مع حدوثه موجودا مع امكان وجوده وهو موضوع
وقوله ويكون موضوعا حامل وجود ذلك الشيء الممكن في الحادث الذي يوجد في شيء وهو الوجود
يوجد مع الشيء فهو موضوعه لا يكون حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده
وان كان لا بحيث متى وجد كان في ذاته اي غير متعلق بغيره امتنع ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا

يكون

يكون

متى

ليس

فلو كان حادثا لكان له قبل وجوده امكان وجود وليس موضوعه والا لكان له موضوعا فيكون الممكن موجودا
موضوعا يتعلق به امكانه والمتوجه ان لا فرق بينه وبين موضوع ما فيه الخلف لزم
ان يكون له امكان وجوده وجوده آه فيلزم ان يكون ممكنا والا لشيء آخر الخلف فيكون هذا الممكن
اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا واما فقد ظهر ان امكان وجود الحادث اما الامكان
وجوده بالوجوه وهو امكان وجود شيء او امكان وجوده بالذات وهو الخلو وجود
شيء في شيء او موضوع شيء واما كان الموجود مما يحتاج اليه موضوع موجود معه وبالتفصيل الاشياء
الحادثة اما اعراض او صور او تركيبات او نفوس واما اعراض والصور امكان وجودهما
امكان وجودهما في جسم آخر وامكان وجود التركيبات هو امكان وجود صورها
واما النفوس فامكان وجودها امكان وجود ما تعلق بها بحيث لم يكن الا ان يكون
وجميع هذه الامكانات محققة اي موضوع موجود معها وهو المطلوب ثبت بالدليل تامل تعلم
ان القسم الاول يرجع الى القسم الثاني وبالعكس فقد كفى احدهما عن البيان فان قيل لو كانت
هذه الامكانات التي هي قبل وجود الحادث امكانات ذاتية لم يختلف بالوجود والعدم لكن يختلف
فان امكان وجود الشيء بالقياس الى الوجود الاول ابعد وبالنسبة الى الثاني اقرب وبعيد
ايضا المعادن فيه بعد وهي مادة النبات فيه قرب وآخر النطفة اقرب ثم هي العلقة ثم
المضغة ثم الى التخلق فكيف الحادث قبل وجوده كيف يكون امكانا ذاتيا اجاب عن هذه
والامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات هو امكان
وجود شيء في شيء او موضوع له اعتبار من حيث تعلقه بالشيء الذي يحل فيه وبهذا الاعتبار
قد يكون العدم شيئا قويا يختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان على امر استعداد
لا يختلف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون الا بحسب اختلافات استعدادات
متفاوتة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف من حيث تعلقه بوجوده من حيث
وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار اعرض لازم ماهية الممكن بالقياس الى وجوده بالاختلاف
والاشتداد فقد علمت ان عدم اختلاف امكان الممكن بالنظر اليه دائما لا ينافي اختلافه بالنظر
الى موضوعه الذي يتعلق الاستعداد به وهو انا لم نسلم ان الحادث لو كان قبل حدوثه ممكن الوجود لكان
وجوده

ممكن الوجود وجوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع وجوابه انه
ثبت ان هذا الامكان هو امكان وجود شيء في شيء فلا يخلو اما ان يكون موجودا في الخارج او لا
يكون وايا ما كان يجب ان يكون الموضوع موجودا في الخارج اما اذا كان موجودا فظاهر واما اذا لم
يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي من حيث تعلقه به لتعين وجوده في الخارج كما في
التصور وان فرد هذا الجواب وان كان يفيد انه فرض في الممكنات الامام الى الممكن لا
ثم نبين الاول لان المنع يتعلق بالمقام آخر وهو انا لا نم ان الحادث لو قبل وجوده ممكن
وجود شيء في شيء وانما يكون كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شيء وليس كذلك
على لزوم الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسئلة فانه قد تحقق كل حادث انه يوجد في شيء
او موضوع شيء فان ما لا يوجد كذلك لا يكون حادثا والا لكان وجوده قبل حدوثه لكن شيء وجد
لا يوجد جوهرا قائما بذاته من غير تعلق بغيره فلو امكن وجوده قبل حدوثه لامكن وجود
جوهر قائم بذاته وانما يكون قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لو كان موجودا في الخارج وانه لو لم
يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان يكون قبل وجوده موجودا هف
واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شيء او موضوع فلا يكون امكانه الا امكان وجود
شيء في شيء آخر وهو المقدم لانا نقول الممتنع هو ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم
فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده والمقدم لكن لم يكن بشرط ان يكون قبل الوجود
وهذا الجواب ورد على السند الاول ايضا فان الممتنع هو القيام بالغير بشرط عدمه لا في وقت
فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به فان الشيخ في الشفاء لما اثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود
في الامكان وجوده لا بد ان يكون امرا زائدا وجوديا فانه لو لم يكن امرا موجودا لم يكن الحادث امكان
وجود فلا يكون الحادث ممكن الوجود هف وينظر لانا نقول لا نم ان امكان الوجود لو لم يكن
موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء وجود الحصول انتفاء الحصول
اي الحصول وهو ممنوع فان العدم ليس بموجود في الخارج وهو اعني سلب الخارج والا لزم ان يستدل
على النفي بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان الحادث فامكانه اما ان يكون

كما في فيض الوجود عن المبدأ الاول لان كان يلزم تقدم الحادث وهو محال وان لم يكن فيتوقف
فيتوقف على شرط فذلك الشرط اما ان يكون قديما او حادثا لا سبيل الى الاول والا لزم تقدم الحادث
الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث ويكون الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث ايضا
يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو محال والا لزم التسلسل فيها او موجودة مترتبة او
غير مترتبة اما ان يكون مطلق العدم وهو الفراغ والا لزم تقدم الحادث او قديما الا لزم
فلكل شرط يكون معدة الا ان المعدة انما يكون الشيء موقوفا على عدم اللاحق كالحجر
بناء او واسطة الاجازة فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاجازة لا يعقل الا اذا كون في المنتهى لا يكون الا اذا
كان في الوسط والا لزم كون الحجر في مقامين معا وهو محال على انه يكون في الوسط ويتوقف
فيه حتى يكون في المنتهى هذه الشروط المتسلسلة كلها متدرجة وجود الحادث الى الغاية
فلا جرم يكون الحادث حينئذ شرط شرط حالة مترتبة على الحادث الى ان العلة غير تامة لا
يكون في تأثيره الحادث لانه غير موجود بعد بل بوجود آخر وذلك الوجود ان يكون له تعلق بذلك
الحادث او لا والاول فرد من البطلان المتقدمين الاول وهو الدور لتسبيبه مادة وتلك الحالة الاخيرة
اما ان المستعد وان يستكمل بعض العلل ثم يزول الاستعداد حتى حصول الموجودات فقال
الاستعداد انما قد يزول اما الاستعداد الذاتي فيزول اذا حصل الصورة المنطقية فيما اذا حصل الاستعداد
يكون علة وجب ان يزول عن الاستعداد المنطقي فاذا لم يزل عنها الاستعداد وهو صورة المنطقية ثم يزول عنها
بناء على ان افاضة الصورة بحسب الاستعداد وعند حصول الاستعداد صورة العلقة فاذا حصل
صورتها وكان الاستعداد باقيا فيها ثم اذا حصل الاستعداد المضغة زال هذا الاستعداد
وفاض عليها صورتها وهذا حق فهذا الاستعداد الذاتي الاستعداد الذاتي فقلت انهم قالوا
صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم تصور بصورة علقة في الاطوار لم تصور بالقوة
الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تكون مع اللاحقة فاذا كانت الصورة السابقة
الموجبة للاستعداد اللاحقة فاذا انتفت بحصول الاستعداد اللاحقة بالفعل فاذا ليست الصورة السابقة
موجبة للاستعداد اللاحقة بل اذا حصلت الصورة السابقة وتوابعها الكمالات الغير الاولى

يحصل بها

يحصل بها استعدادا لصورة اللاحقة وغير نظر لان الصورة السابقة اما ان تكون
لها دخل في الاستعداد او لا ان لم يكن لها دخل اصلا يكون
معدة وان كان لها دخل يكون اصلا

الصورة الحالية

المقومة فهي متقدمة عند الحدوث لا محالة وفي تحقيق هذا الفن من صنعة يقول ان الحدوث قد يعني عدم
سابق وعدم لاحق كما ان زيدا مثلا قد يعني عدم سابق له وعدم لاحق له اذا ما ان المعلول
يتوقف على عدم العلة اللاحقة والشرط فيكون شرط معدة وهو لا يجتمع مع المشروط ومشروط غير
متقدم وهو لا يجتمع معه وتحقيق ان المعدة تقرب العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده
كردن زمينه بعيني ماده را از جهت تأثير مؤثر آماده كردن ولا شك ان المعد يقرب الى الوجود في
الشيء لم يوجد اليوم فالمعد الحادث في الماهية كيفية استعدادية بمعنى ما يتقدم على الحادث
الكيفية الاستعدادية وانما اطلقنا في هذا المقام ولم نحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة
لانه شاء الاوهام وحرقوا الاقلام

ظهر منه ان قول الفاضل الشارح قدس الله سره الاول ان
الحادث قبل وجوده لكن الوجود بعد لان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه بان
او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض او لا وايا ما كان فما ذكرتموه ساقط اما اذا
لم يكن نفيا محضا فظاهر واما اذا كان لانه نفي محض صحيح الحكم عليه بكونه نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي
ضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في الحقيقة فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا
يصح الحكم عليه بحرمة ان الحكم يستدعي محكوما عليه وان لم يكن هناك محكوم عليه استحق الحكم فقال المعارض
بان الحادث قبل وجوده مقدور لقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وفارق هذه المقدمة
بان المتميز عن الممكن شيء ونفي محض وهو نقض اجابي يسمى الامام في تسميته بمعارضة وجوابه ان
الحكم على المعدوم اما لفظا فلا يصح بالامور الذهنية واما بالاعتبار اي الذهني كالامكان والامتناع
فصحيح فقلت الخلط حتى عدم الفرق بين الذهنيات والاعتباريات وقول ايضا اذا اردتم
بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس بشيء انه كذلك في العقل فهو حق وان اردتم انه كذلك
في الخارج فلكن لا نم انه لا يصح الحكم عليه بالامكان وهو ظاهر ثم قلتم بان الامكان

موجود وما يدل على انه ليس بموجود هو انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما باطلان
وجه الملازمة ان الامكان الذي هو امر اعتباري محض متعلق بشيء خارجي فلا بد من اعتبار ان الاول من حيث
متعلق بشيء خارجي وهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا انه يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج
كما ان الاعدام لا تعلق لها بالوجود اعتبارية لكن من حيث تعلقها بموجودات خارجية ملتفت في وجودها
وقوله هو امكان بل امكان وجود في الخارج متعلق بل الاصح القول هو امكان اذ تقديره
الكلام هكذا ان الامكان من حيث تعلقه بشيء خارجي ليس بموجود هو امكان ومن البعيد ان لا
قائل بحتمه واراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا
ماخوذ من قول الامام حيث قال يجب العقل باقتضاء وجود الامكان في الخارج بل بامكان الوجود
في الخارج كما قضى بامتناع الوجود في الخارج لا بوجود الامتناع في الخارج لكن هذا الحق لا يتعلق
بمشيئة تعلق الامكان بالشيء الخارجي كما اذا نظر الى امكان وجود الشيء مطلقا كان امكانا
وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وهكذا حتى يشاء انه وان امر اعتباري في نفسه من الاعتبار
تعلقه بالشيء الخارجي فتعلقه بالعقل وهذا الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل وهذا
وجوده وبالنسبة الى ماهيته يعرض امكان آخر لكن لا يتسلسل لانقطاعه بالاعتبار الاعتباري الامور
التي طابقت الخارج خارجية اما واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل اجمالا لا تفصيلا
لانه اما ان لم يطابق الخارج يكون حصولها اجمالا وما يكون تفصيليا لو كان حصولها في العقل
انما حصولها امور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل بالانتزاع موجود استقرائيا
ان العوارض والصفات الموجودات الخارجية من حيث انها عقلية والعوارض العقلية
الموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث انها انتزاعية واما عوارضها وموجودة في الخارج
من حيث انها محكوم عليها ان من حيث انها اشياء موجودات في العقل من شأنها ان يحكم عليها بشيء
وبوصف بشيء وان قيل ان الامور الاعتبارية انما هي من حيث انها صفات الموجودات
من حيث انها اشياء من شأنها ان توصف بها بعده الكيفية موجودة في الخارج لوجود العقل
الخارج ولا يستراب في ان قولهم الموجود استقرائيا لا دخل له في جواب السؤال

بل الوجود غير العقل
لا بصورة تحويلية له الوجود
الاصيل

بل من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية انما هي حقيقية وقد ثبت ان يكون موجودة في الخارج او في
العقل فربما كان يلزم ان يكون موجودة في الخارج اما على التقدير الاول فظاهر وما على التقدير
الثاني فان العقل موجود في الخارج والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج الا ان هذا شبهة
ركيكة لا يليق خطورها بالمقام لان معنى كون الشيء موجودا في العقل انه موجود وجود الاصيل في
العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود الاصيل والموجود بغير الاصيل اذا وجد في الموجود
الاصيل لا يلزم ان يكون بغير اصيل الا انه تصور الخارج كان للعقل والعقل مكانا للامر
الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان وهو غلط
بين ومن البعيد ان شيئا يكون موجودا في الخارج باعتبار وجوده في العقل باعتبار ثم الزمان
ربما يكون الموجود قد يغير حين وجوده ثانيا ان الامكان لو كان موجودا لكان اما حال
الحادث قبل وجوده او بعده غيره وهو باطل اما الاول فلان الحادث حدوثه امكان الشيء
الشيء فلا اعتبار ان الاول ان امكان ذلك الشيء الحادث انه امكان الشيء حال الاعتبار الاول
من الاعراض ذلك الشيء حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة الشيء بالقياس الى وجوده وذلك يتعلق
الشيء بهذا الاعتبار لا ينافي حصوله بغيره وبالاعتبار الاول لانهما ان الامكان اضافة بين
الماهية والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت الماهية والوجود فيلزم تقدم الوجود على الامكان
وجوابه ان الامكان يكون اعتباريا لا يستلزم تحقق المقتضى بفتح الا في العقل لكنه متحقق
بامر خارجي يكون موجودا في الخارج كالقدم في نحت القدم واعلم ان هذه الاجوبة كلها
غير موجبة لانه اخطأ من الاول يكون الامكان غير موجود في الخارج وهو الحق هذه الاجوبة انه
امر اعتباري فلا يحتاج الى جواب الا ان يجيب الامور بان يقول ان الامكان موجود وما لم يتحقق
محل خارجي لكن المقدم حق بتلك الوجوه والتشبيه لما حصل فيه على الجواب لمنع الملازمة
ويكفي لمنع الملازمة ان الامكان وان كان موجودا في الخارج الا انه يتحقق بامر خارجي
هو متعلقه فيه ويستغني عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يجوز الامور لكن ذلك وجه كلام الشيخ
الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود في مكان الوجود اما ان يكون امرا وجوديا او عدميا والثاني

ثانيا

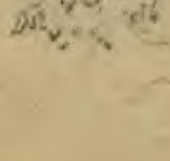
الاعتبار

بكر يصلح لان يكون الوجود الخارجي
اذ لا يعرف الدليل على وجود الامكان
(بل الامكان امر اعتباري وليس
بموجود في الخارج) وهو متعلق
بالعقل لكن الامكان

بطلانه لانه لا فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان الفرق والامتياز بين الامور العدمية
لا يحصل الا بالامور الوجودية فحقيقة عدم الامكان العدمي هي امتناع الوجود وامتناع الوجود
المعدوم موجود وهو محال بالبديهة لان يكون الامكان امرا ثبوتيا اما ان يكون جوهرا او عرضا
لان الامكان حالة اضافية تعلق بموصوفه موجودا فيما يتعلق به اما ان يكون عرضا فلا تخلو من محل
ثم قيل هذا الفرق في الامكان الحادث قبل وجوده لا في الامكان امر وجودي بل عدمي الوجود
المذكورة ثم ما ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان المعدوم متفق عليه بل ما
الفرق بين سلب الامتناع والامتناع المعدوم لا نعلم بالتام امتياز بعض العدمات عن البعض
فان عدم السبب والشرط يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم السبب والشرط لذا هذا
محقق كلام الامام في هذا المقام وفي المكتوب البيتين ان لا توجد لا يوجد الا بالتأثير ولا يصلح الكلام عن
اصلا في ان الامام خالف ترتيب الحجج بما تقدم المعتبر على المتقدم وهو منع الاصل بعد تسليم
ثم قيل لم استند امكان الوجود موضوعا موجودا الكلام على ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون
المعقول والمنقول مطلقا الموضوع وجوابه ان فرق بين امكان الحادث وامكان القديم لان
الحادث امكانه شأني غير وجوده فهو متعلق بالغير بتبعية وجوده والامكان القديم بين الامكان وجوده غير
متعلق الا بالتبعية بالقياس الى وجوده وان كان بين الامرين كان من المعقول كونه متعلقا موضوعا وان قيل ايضا وجوده
كان كاضافة لمعدوم اليه اما الصور لكان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها
حدوث الحادث بالزمان او قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية
على حدوث اولوية اخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل وايضا ان هو المعتبر الوجود فهو ايضا باطل
لان التوقف اما على وجوده فيكون حصول الاولوية اما على وجودها وعدمها حاصل قبل
حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث بدون حدوثه وايضا يلزم حدوث الحادث قبل تلك الاولوية
وعدمها الحاصل على هاتين الوقتين وهما الكبرى فلان الاولوية ليست ضرورية فلا يتوقف
بناء الامكان الجائب بان الوجوب محقق بعضها عن الاولوية لان وجود الممكن يتوقف
ان طريق الوجوب وذلك لانه ما لم يجب صدوره عن الاولوية على ما صدر عنه الا لزم التخصيص

بلا مرجح في حدوث الحادث بدون حدوث تلك الاولوية

مخصص اذ ما غير وقت بالنسبة الى سبق الاولوية فاستدعى الاولوية التوبة وسيجيء الزيادة ايضا ثم ان هذا الجواب
انما يتحقق بانها سلسلة الاستعداد اذا استند الى وجود الحادث ووجود الحادث يتوقف على وجود
على عدمها معا متقدم وتلازم قدم الحادث على عدمها الاخير وذلك يستلزم كلام الامام على منع
ومعارضة من عند الكلام اشارة اليها اما المنع فلان الوجوب بكسب الاولوية واما
المعارضة فلان الحادث ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية وعدمها الاخير
الاخير لا مطلقا ومنقول المعنى كون وجود الحادث ان يستلزم وجود الاولوية او لا يستلزم
فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى لانه مبني على عدمها وان لم يستلزم لم يتم المعارضة
بناء الصورة لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون اولوية لا يكون
العلي واعلم ان ما فرع المتن من غير ويقوى بخمسة معان التأخر منقول بالاستدراك على خمسة
معان والذي يضبطها ان تقابل المتأخر اما ان يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه
فهو المتأخر بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينهما ترتيب باعتبار المعتبر والاخذ الآخذ
او لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر بالرتبة او المتأخر بالوضع وهو اما بحسب المكان
كما في صفوف الجلوس وغيره كالاجناس والانواع اذا اخذنا في ظرف النوع او اخذنا في ظرف
الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار المعتبر فالمتأخر اما ان لا يحتاج ايجاد المتقدم وهو المتأخر بالشرف
او يحتاج اليه وهو المتأخر بالذات فاما ان يكون المتقدم علة تامة له فهو المتأخر بالعلية
او لا وهو المتأخر بالطبع وربما يخص المتأخر بالطبع ويخص المتأخر بالمعلولية باسم
المتأخر بالذات فيكون حينئذ المتأخر بالطبع قسما للمتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام
وخاص والمتقدم والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما لان المتأخر بالطبع تابع فيه للعلة
والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس هذا ما ذكره الشارح وهذا لان العلة
انما تسمى معتبرة في المتأخر بالعلية على المعتبر هو العلة الفاعلية على ما قال الشيخ في الشفاء
اذا كان وجود الحادث عن آخر فان ما وجود المتأخر عنه هو العلة الفاعلية وما يتوقف عليه
المتأخر فان فرض العلة ليست علة تامة فهي المفتقر فرورة توقفها على العلة وعلى العدمات



وعلى المقدمة وغيرها وح لا يكون المتقدم بالعلية على المتأخر كما في الطبيعيات وقد اطلق اسم التأخر بالذات على
ما يلزم الحدوث الذاتي على التأخر بالطبع بحيث يجعل التأخر بالذات اقدم على ما بالغير قوله ولست ادري
هذا التعبير مطابقا لما نقلناه عن الشارح بان وصول الحصول الى المتقدم مشعر بان له علة يصل الحصول
اليه والمتقدم منها اليه وكون المتقدم عليه يصل الى ما منه المتقدم وايضا التعبير بانه لو صح ايضا
في الوجود على فرض الاقدام لكان تقديرا لكلام ان المطلق لا يتوسط بين الوجود والعدم
الوجود من الله ان تحقق الوجود على حد الحق لا يخفى ان تعبير تفسير كلام الشارح بعبارة
كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا من آخر فلا يخلو اما ان يكون وجود الآخر
آخر وتأتي الكلام الى غير النهاية قوله وضد الوجود المثال المتقدم الذي اتى به لمن اتى
عن قرائته اذا ما اذا فان الكلام في اقسام التأخر وتأمل فيما يطابق قوله هذه عدة بالذات
قوله وجعل قول الشارح الوجود بعض حمل كلام الشارح من حيث يحتمل ما يحوجه التقدم بالعلية
اما الحجة الاولى فلان الشيء اذا كان علة تامة استحال ان يصدر الوجود ايضا المعلول الا بعد وجود
ايضا وصدوره عليه واما الثانية فلانه لو كت يدي فحرك المفتاح او غم تحرك وذلك مع ايضا
المتقدم ثم ان الاولى ضعيف لان قوله الوجود قبل بعده وصل ايضا الى كلام الخاص فان اذا
ان العلة موجودة قبل المعلول فحقيقتها ان العلة اقدم وان اراد كسبا آخر فلا يدرى تصويره
المثال فتمسك بالكلام اصل العرف وهو ركيك لانا نعلم انه متقدم وايضا من ذلك ان تأثير الوجود
جواب الشرط فاسد قوله وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب ضده والمقدمات
بين العدم والوجود حال يمكن بحسب الذات والوجود حتى لو بحسب الغير وما بالذات قبل ما بالغير
بالذات يكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو الحدوث الذاتي فهذه ثلث مقدمات
ان العدم او الوجود الممكن بالذات فلان الممكن اما ان يقال ايضا الخارج او يقال ايضا العقل
فان قيل ايضا الخارج فاما ان يكون في الخارج مع وجود علته او مع وجود العلة فاما ان يكون مع
وجود علته في الخارج فيكون معدوما اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته ممكن بوجود
العلة اي في الخارج فيكون معدوما مستحق العدم وان قيل ايضا العقل فاما ان يعتبر مع وجود علته

يعتبر

يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شيء منهما فان لم يعتبر مع شيء منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان
موجودا لكان مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها الذي يكون اذا
لم يكن مع الغير العدم او اللاوجود ولا يخفى بان الاولى ايضا ان ما يكون الشيء بلا غيره فان قلت لا نم ان
الممكن لو لم يعتبر العقل معه وجود علته او عدمها لا يكون موجودا ولا معدوما فان عدم اعتبار العقل
لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون الممكن موجودا فنحن لم نرد ان لا يكون موجودا
ولا معدوما من العقل فان العقل انما يعتبر وجود الممكن باعتبار عدم علته وذا اقتضى الغرض وجود
العلة وعدمها فقد تعلق الغرض بوجود الممكن وعدمه وقد اشار الشارح ايضا في آخر الفصل بقوله
وتقدير الغير ان يجرد ذلك الشيء عن اعتبار الوجود يكون اما قبل وجوده بالذات كتجريد
الوجود حتى لا يسبق الوجود ايضا ان اللاوجود فرض فيه الامر وتارة ان الوجود من الممكن مع الغير فهو
ظاهر واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات
يقتضي رفع ما بالغير فيكون رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا يخفى بالتقدم الطبيعي
هذا الحق على الاشكال ان الممكن اذا كان مسبوقا عن الغير يكون معدوما مستحق العدم والممكن
هذا الاستحقاق ليس الممكن بالذات وان كان ممتنعا لا يمكن ثم الممكن بالحق الوجود ولزم ان
يلزم ان الممكن يستحق الوجود لذاته لفرق ما بين عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والعلة
انما هي بالنظر الى الوجود من الغير فان الوجود اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان
المراد عدم اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم اذ اللاوجود بل انفرده الحال
يستحق العدم واللاوجود وان كان ممتنعا وان كان المراد عدم اعتبار الغير فلم ان الممكن
لو انفرد استحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس لممكن لذاته بل لعدم اعتبار الغير وهو مستحق
قوله فلا يكون الانفراد انفرادا وجوابه ان الشارح لم يقل ان الممكن لو انفرد استحق العدم او اللاوجود
بل قال الممكن لو انفرد لاستحق العدم او لا يكون له وجود وهو لا يكون له وجود ليس معناه العدم حتى
يكون معناه استحق العدم او اللاوجود وبه السؤال والاشكال ثبت الجملة معطوفة فيها المنفرد بل هو
عطف على قوله لاستحق العدم ومن يسلم استحقاق الوجود لا استحقاق اللاوجود وقد صرح الشارح بهذا

وجود علته وعدم باعتبار م ٢

ما سقط ا

عدم

الخ فرق ولما بحث العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمتحقق احدهما ضرورة وهو ان الممكن اذا انفرد
عن الغير يستحق العدم او لا يستحق الوجود وهو ما لازم عن الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان
في العقل فانما مع اعتبار وجود الغير مع اعتبار عدمه او مع اعتبار شيء منهما ولا شك في ان
وجود الغير غير الممكن وعدم العلة الغير غيره فالعقل ان لا يوجد غيره الغير مع عدم اعتبار وجود العلة
عدمها والممكن بهذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع
وجود العلة او مع عدمها لا ثالث لهما فان كان مع عدمها فالعلة ليس غير الغير في الخارج فان لا يوجد
الغير حينئذ اذ لا يكون مع وجود العلة وهو خلف هذه ان لم يستحق العدم وقد لم يكن بين الفعلين
الاخيرين فرق وان كان مع وجود العلة يجب حينئذ على ثلثة اوجه مع وجود العلة وعدمها ولا
مع الامرين الا ان الامر الاول ليس بذلك الاعتبار والثاني ان الاخيرين من الخارج اذ لا يعقل
ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة او مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان
يستحق العدم ان كان بالقياس الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وجب
لذاته استحقاق العدم لكن ليس بحسب الذات لكن لا يمكن ان يستحق الوجود بالذات فقد احد الامرين
لازم وهو الخلف هذا ان تم توجيه الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان استحقاق
العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي لتحقق الممكن بالنظر الى ذاته
لا يستحق الوجود من ذاته يكون عدم استحقاق الوجود مستندا الى استحقاق الوجود وهو الحدوث
الذاتي فاذن لا يصح ان الحدوث كون الوجود الشيء متأخرا عن عدمه يصح ان هذا الشيء
ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات كان ذاتيا وتأخر الوجود لا يستلزم تأخره
عن العدم الحكم الا ان يشترط في ان الحدوث هذا الامر لكن في الخلف على ما سبق ان الشيء
لا يلزم من كون الشيء بحيث لا يتقدم شيء آخر دون العكس تقدم الاصل على اللازم اذا كان
صفة للملزوم متأخرة عنه بالضرورة ان يوجد تقدم الملزوم عند ارتفاع اللازم بدون العكس
لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه وارتفاعه بالذات وان
استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه لازم فلا يلزم تقدمه عليه بالغير وهي اصل اذ قد اعتبر

متى ارتفع

في التقدم

بالتقدم الطبيعي ليس يكون المتقدم بحيث يجتمع الذات المتأخرة واعتبارها بالغير اي بالذات غير لازم
ورد — بعد ان يتنبه على ان المتبع لا تخلف عن علته التامة لقائل ان يقول استدعاء تخلف المتبع عن
العلة التامة فرق وجوب حصول المتبع عند حصول العلة التامة وقد قرر عن هذه القضية في الفصل
الآتي بالاشارة وعن تلك القضية بهذا الفصل بالتنبيه فان كانت بعبارته فكذلك عبارته هنا ايضا
وان تخلف عبارته معتبرا عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليه ولم
يذكر هنا هذا الفصل الوجود الوجوب فلذلك عبر عنه هنا بالتنبيه ولم بالاشارة ورد — والمطلوب
الصريح اما ادمي ان النسبة اما ايجاب او سلب فيقال ادمي بالقصر والفتح وهما الى الجزم
فيقال ادمي بالمد والكسر وهو خطأ لوجوب رد الجميع الى الواحد بالنسبة ورد — تنبيه
في الفصل حكم ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بالسبب والتنبيه على المتبع ان السبب
سبب حصول الشيء اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه وان شاء الله وذلك لان الغير
لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره عنها ممكنا لا وجوبا لا امتناع فلا بد له من سبب
آخر وايضا نهاية وايضا لا يكون ما فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود الشيء
بحسب العلة اولى من العدم ولم يثبت الترجيح الوجوب لانا نقول المتبع تلك الاولوية انما هي
لا صدوره عنه حتى وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه تارة و
يمكن ان لا يصدر عنه اخرى ح ان لم يتوقف صدوره عنه على امر آخر كان ترجيحا لاحد
طرفي الممكن ملتبسا وبين على ان جواز الترجيح وهو جواز ان توقف لم يكن العلة تامة وفي
خواص الامام ان الغرض من التنبيه على قدم العالم فان جميع الامور المعتبرة في موثرية الباري
في العالم اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل لانه لو كان شيء منها حادثا لافتقر الباري
موثرا فيه والكلام فيه وتسلسل فيتعين ان يكون الامور المعتبرة في موثرية الله تعالى في العالم
ازلية فيكون العالم ازليا لوجوب ترتب الاثر على العلة التامة ولا يخفى عن هذه الشبهة
عندي الا بالفرق بين الترجيح الخارجي والترجيح بلا مرجح وتجويز الاول ورد — مفهوم
علة بحيث يجب عنها الكون الشيء بحيث يصدر عنه آخر كونه بحيث يصدر عنه ثانيا

الحيثيتين ان قوما اقوم الحد لا يلزم التركيب الا لزوم اتصاف بصفتين بما انه في نفسه والصدور
يستلزم التركيب لا تعدد الصفات في الواجب تعالى بل الحق وهو ما لا تركيب فيه ولا لم يجاب
صفات في الخارج يستحيل ان يصدر عنه غير الواحد من الخارج هذا القدر هو الذي اكتفى الشيخ
التوحيد ولا اشكال عليه الا ان يقال ان اريد بتغاير الحيثيتين تغايرهما في الخارج فهو ممنوع ولا
يجوز ان يكون وجوب في الخارج من حيث يجب صحيح وان اريد تغايرهما في العقل فلا نسلم انه
يستلزم تغاير حيثيتين في الخارج وسيجيء الجواب ان الموضوع ما لم يكن له خصوصية بالقياس الى
الامر المعين لم يحصل منه ذلك الامر وتلك الخصوصية امر وجودي او اعتباري فرد ان تلك الخصوصية
لو كانت نفس ذلك الوجود كان الواجب لم يصدر عنه الا امر واحد والا امكن ان يحصل منه
امر آخر بعد تغاير حالته الاولى وخصوصيته بها فيكون الاثر قد تغير ايضا بالصدور وغير الاحتياج
وهذا ما هذا التفصيل في آخر الفصل ونحن وان صدر عنه حركات متعددة فلم يحصل له
خصوصية بالنسبة اليها حركة لم تصدر عنه تلك الحركة وقد تقدم ان تلك الحركة انما هي تحدث
بخصوصية بها فكذا سائر العلل الفاعلية لا تصدر عنها الا الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل
واحد منها خصوصية لا يكون لها بالنسبة الى الاخرى وقد يوضح هذا ان الكل يمكن مسبوق بوجوب وجود
وجوب صدوره من الفاعل فوجوب صدوره لا يؤثر في وجوده الاول الا من ذاته او لغيره فان كان
لغيره لم يكن مستندا الى ذاته والكلام فيه وان كان لذاته وذاته واحد حقيقي لا يتعدد منه
بالذات حصول الشيئين هذا خلف الكلام في هذا المقام واما تقرير ما ذكره الشيخ فهو ان
الحيثيتين ان قوما يلزم التركيب في ان تعاقد الكل الوجود يكون علة لما يلزم الملزوم عليه لا
وح يكون علة للاحد بما غير عليه لا فيلزم التفصيل لا يحقق ايضا التركيب ويرد عليه ايضا
ثم انما يكون حيثيتان ايضا عليه وانما يكونان حيثيتان لو كانا موجودتين وجودا مستقلا ونحن نقول ان
الملزوم يجب ان يكون علة لازمه وان قلت الملازم اذا كان تابعا لغيره الشيء فيما يلزم
منه ان يكون معلولا فمعقول حيث العلم انما يجب تحقق في العلة الفاعلية لا في العلة الغائية
المنع الاول ليس بمنع فيما ذكرنا وكذا المنع الثاني لان الشيخ فرض الكلام في الواجب تعالى

الشيء

ان يكون

ان يكون علة لما تابع وهذه القاعدة وان كانت كلية مطردة عند الجميع الصور والمسائل الا ان المعقول
بها غير فرض الكلي بصورته ويستدل عليه لا بعد فيه لا سيما اذا كان الموضوع والمحمول المتصور زيادة
وعلى ما يشاء التي تعقل الزيادة الوضوح وقد ذكر الشيخ ان الاولى هذا تركيب وكل ما يلزم منه
امكان تعالى احدهما متوسط الآخر فهو منفصل الحقيقة ليس على الاطلاق بل المراد ما اذا كان علم الملزوم
وهذا التقييد ما يستفاد من خصوص الدليل لا من اطلاق الكلام وفي بعض النسخ زيادة او بالتوفيق
بحيثيتين ان كان يكون احدهما مقوما اذ لا يلزم يكون كل منهما مقوما والا لم يقتض التركيب فالتركيب
لا يتوقف على كونهما مقومين والتركيب من اخذ آخر وهو انه لو كان احدهما مقوما والآخر
خارجا لكان حقيقة الشيء غير صحة الاستلزام فلا يلزم يكون بحيثية الاستلزام مع ان كلام
هذا الكلام في بيان ان يتحقق الموضوع والمراد وهذا الكلام من قوله الحيثية استلزام ذلك الملزوم
الحيثيتين المعلولين بحاصل الحيثية الاستلزام ويلزم من تركيب ما في الحيثية التي لا ذكر ان يلزم
الاتفاق يتحقق بما التركيب في كراف الكلام الشيخ ان الحيثيتين اذا كانتا موجودتين
فاما ان يكون التركيب بالحيثية او في الوجود او يكون بالتوفيق بان يكون حيثية احدهما في الوجود
والآخر في التركيب اما في حيثية وليست وجوده بعد كونه شيئا آخر اذا كان شيئا فيه فيكون
كان مركبا في الوجود وليس يكون التركيب بحيث يقتضي حيثية الوجود وانما يكون
الشيخ على هذا ان التركيب بالحيثية اما قبل الوجود او بعد الوجود او بعد الوجود اما التركيب قبل
الوجود فهو ان يكون بالحيثية والحيثية وانما التركيب مع الوجود فهو ان يكون الحيثية مع الوجود وتركيب الشيء
ايضا جزء ماهيته او آخر اجزائه وقد تقدم التركيب اما ان يحصل بعد الوجود او لا وان كان التركيب بالحيثية
كتركيب الجسم من المادة والصورة والاول اما ان يحصل بتوفيق الشيء اولا وان كان التركيب الموجود
الحيثية والوجود والاول كتركيب البيت من اجزائه وكيفيات شيء واحد وذلك فرض كلها الحيثيات
في هذا الذي هي الشيء على حصول التركيب بالتوفيق غير معقول وان المتقدم اي الكيفيات يستحيل
ان يكون مركبا منها والا لم يكن في ذاته بل اجزاء وارد فرض الفاضل قد علمت ان في الحيثيتين
يستلزم احدهما الآخر اما تركيب الطرفين او تقدم احدهما اما كما فرض الشيء عليه تقوم بل هو شيئان او شيئان
موصوف بصفتين والاول اما حمل كلام الشيخ على ظاهره وهو كونه ايضا ان الحيثيتين معقولا

ذلك

تركيب الحيثية

وكان الشيء اراد بالتركيب المعنى العام الشامل لتركيب الشيء من الاجزاء

بسبب عن تركيب العقول والحيثيات لا غير ثم اورد عليه بقوله ان الدليل المذكور لو تم لزم ان لا يكون
الواحد الا شيئا واحدا فانه ليس فيه شيئان كالشيء والمفهوم سلب الغير عنه غير مفهوم سلب الغير عنه
فان كان احدهما مقوما للآخر لزم التركيب وان كانا معلولين فيتوقف احدهما على الآخر
فيدور الكلام والتسلسل وايضا فيه ان التركيب ان لا يقتضي الا الاتحاد الا بالجهة
والاتحاد بالجهة من اتصافه بالمعلولين مثلا يقتضي اتصاف المفهوم من اتصافه بالقيام
لا يقبل الواحد الا شيئا واحدا فان قبول الواحد عاما غير قبول الآخر وهذه المقولتان مفروضة
بالمعنيين المذكورين لورودهما عليهما لا يقال اصل الدليل وتحريره بالنسبة الى الحيثيات
والعقول متعددة لا اختلاف الحيثيات الا باعتبارات فان المتوقف على مسلوب
عنه وذلك غير الشيء بالقياس الى مسلوب غيره ومسلوب آخر وكذا اتصاف شيء بصفة
غير اتصافه بآخر وقبول الشيء للعقول غير قبوله لآخر فكما ان السلب عن الشيء واتصافه
بقبوله متعدد كذلك الشيء متعدد بحسب تلك الحيثيات وصدور الاشياء الكثيرة عن الواحد
الكثرة ليس الا في ان متعدد السلب والاتصاف والقبول بحسب تعدد الشيء لتعدد
الحيثيات واما الصدور فلم يتوقف الا على شيء واحد وهو ذات العلة لم يكن له
حيثيات متعددة فتعدده لا يكون الا للتركيب فلهذا استلزم تعدد الصدور التركيب ولم
يستلزم تعدد السلب والاتصاف والقبول التركيب واما ما قيل ان الصدور لا يتوقف الا
على امر واحد فلانه لو توقف على امرين يكون احدهما ممكنا لاستحال تعدد الواجب فيكون
الصدور يتوقف على امرين فيلزم التسلسل ولا يخفى الكلمات الصادرة او واحد بعد واحد
الكلام انما وجه بنظر ان الشيء المسلوب عنه او الموصوف او القابل اذا كان له حيثيات
فتلك الحيثيات اما ان يكون اعتبارية فلا يجوز ان يكون تعدد الصدور انما يجب
اختلاف حيثيات اعتبارية واما ان يكون خارجية وهي بعد الطلاق لا انما اما
ان يكون متعددة فيلزم التركيب او عارضة فيلزم ان يكون عليه امر غير علته لذاته
ويلزم التسلسل فالمحذور ما انتفى اصلا والعجب من قائل هذا الكلام على كون الصدور
متعددا بحسب تعدد الجهات والفرق بين علته وانه لو توقف على امرين يكون احدهما صدورا

الشيء

الحيثيات

هو جوا فانا نجزم انه لو كان ما هو صدور آخر من هذا الصدور غير الصدور الخ وفي فانا
لما فرضنا صدورا شيئا عن شيء آخر الصدور يتوقف على الصادر والمصدر والصادر لكن
الصدور وغير ذلك الصدور فالتسلسل الصادر قوله الصدور يطلق على معنيين منظور فيه
ايضا فان هذا الاطلاق ليس بالعرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غير الصادر
والعبارة والصدور ليس شيئا من شيئان الصدور وجميع الصدور والصدور وان كان اعم فيه
الا ان جميع الصدور ومن الصدور جميعه الى العلة المستقلة غير ما اشرنا اليه فيما مضى قوله وصححوا
على ما يكون لم يكن كذلك اي لا يجوز من ان يجوز تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز
ذلك يلزم القول بحوادث لا اول لها فانه لا يجوز ان واجب الوجود على ذلك التقدير لا يجوز ان يكون
علة تامة لحادث آخر فانا ان لا نلزم مذهب القدماء والحادث من يتوقف على حادث آخر وهلم
جرا وتقرير الوجه الاول انه لو وجد الحوادث لا الى اول فاما ان يكون لها كلها جملة
اي ما ان يكون كل الحوادث موجودة او لا يكون كلها ومجموعها موجودا والاول باطل
اما اولا فلانه يستلزم التناسل وكذا لا يجوز ان كل واحد موجود فيكون الكل موجودا فيلزم ان يكون
لها لا نهاية لم كلية حاضرة في الوجود وهو محال وعلى هذا يكون قوله وان لم يكن كلها حاضرة لا
يتناول

ممكنا فيه وهم الوقت الاول والثاني ويقتضي العدم بالضرورة الفراغ عن عدم المسبوق بالوجود

واما توقف الواحد منها قدم على الجواب متقدمة وهو ان ليس معنى توقف الحادث على حادث آخر

واحتياجه اليه انه موجود ان انتفى وتوقف وجود الثاني على وجود الاول او يكون نسبة الزمان

معناه التوقف والاحتياج الى العدم اي انه معدوم ما دام كان الحادث الاخير لا يوجد قبله

اي حادث الاول فالحادث الاخير لا يوجد الا بعد الحادث الاول فهذا ان اعتبر فيه ما اعتبر في الاول

الاوقات واول الحوادث فلعلهم يقولون توقف الحادث على انتفاء ما لا نهاية له لانه يكون

مضى وقت لا يوجد فيه شيء من الحوادث ثم حدث الحوادث وينتفي ما لا نهاية له منها ثم يوجد

هذا الحادث فالشيخ استضعفه وقال لقائلهم يلزم ان يكون وجود هذا الحادث موقوفا على

انتفاء ما لا نهاية له اخر يصل النوبة اليه وهو يمنع ان يعتبر ان هذا الحادث يوجد بعد حوادث

غير متناهية موجودة كل منها في وقت فلا يلزم ان يكون هو عين صورة الفراغ وان يعتبر فيه

المعنى وهو ان يكون في وقت ما لا يوجد فيه حادث اصلا ثم يوجد بعد ذلك الوقت الحادث لا نهاية لها

ثم بعد هذا الحادث فلا يلزم الملازمة وان تصدق لو كان فيما مضى وقت كذلك وهو اول المسئلة

على ان كل وقت فرض لا يكون بينه وبين الحادث الاخير الا حادث واحد فيكون كل وقت كذلك

لا فرق عندكم بين الكل والواحد وانه اشار بقوله بل اي وقت فرض الى قوله الثاني

وجود حادث وجود الحادث اليوم مسبوقا بوقت الوقت متوقفا على انتفاء ما لا نهاية له

لانه فرض ذلك الوقت بحيث لا يوجد فيه شيء من الحوادث فيكيف يفرض فيه وجود الحادث اليوم

اللهم الا ان يعود بذلك الوقت اليوم اي وجود الحادث اليوم مسبوقا باليوم متوقف على انتفاء ما

لا نهاية له لكم خلاف الظاهر والعبارة المنقولة عنها لم يبق ان يمنع تعميم لو كان فيما مضى كل حادث

حادث الى غير النهاية يكون وجود هذا الحادث موقوفا على انتفاء ما لا نهاية له لان توقف وجود هذا الحادث

يتوقف على انتفاء ما لا نهاية له في اوقات متغايرة يكون من الاوقات ما لا يوجد فيه حادث

فلا يلزم الملازمة وان اراد توقف الحادث على انتفاء ما لا نهاية له في اوقات غير متغايرة فالملازمة

ممنوعة وبطلان التالي ظاهر قوله مراده ان التمانع بين الحدوث والحدوث مسبوق بجواب سؤال الامام

وهو ان مسئلة الوحدة والتغاير غير مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بينهما فان قدم الممكنات لا يستلزم وحدة

صدورها وكثرتها وكذا حدوثها فلا فرق للقدم والحدوث في مسئلة الوحدة فتعلق بالمسئلة

الوحدة فرق لواحد ان يجعل فرجه الوجود واحدا فالى غير التحصيل اجاب بان المراد التعلق بين

مسئلة التوحيد بالقياس الى مسئلة القدم وقد اشار الامام اليه هذا الجواب قوله الخط

السادس لما ترجم هذا الخط بنشر امور الغايات وجاء وبها والترتيب فالانسب ما ذكره الشيخ

الشيخ بهذا الخط نفي ادوار الغايات فان المبادي العالية ثم اثبت غايات حركات الافلاك وهي

تشبيها بالعقول وكل ذلك كلام في الغايات وهي العقول ولما كان بيان الغايات مقتضيا

اثبات العقول قدمها ثم اخذ في الدلائل الدالة على وجودها ثم نشر على ترتيب الموجودات

فقد ترتب لما بحث بهذا الخط على ما هو المعتمد به هذا خلاصة ما ذكره الشيخ وقول الامام اول مقصود

هذا الخط ان الكل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله منفعل فيه لان المقصد ليس هذا

ما تعلق في الخطاب بقي في ذهابه ايضا انه تحت ارادة لا بد من القول بارادته فلو كان كل فاعل

بالقصد والارادة مستكملا بفعله لزم ان يكون مستكملا بفعله وانه محال بل المقصد ان الكل في عمل

غاية مستكمل بفعله والا لزم منه ان لا يكون الباري فاعلا للغاية لانه لم يكن في فعله بالقصد

والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه الاول اما توجيه الوجه الثاني فلما استدلوا على

القدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات الفاعلية وجب ان يكون في فعله فرد الازل كان عند

الفاعلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والارادة فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم في وقت

وبابطاله في ذلك عند فرع هذا الحدوث وفيه نظر لانهم يجعلون الباري تعالى ارادة متجددة وبالاداة

الا انه لم يقولوا كما مر آنفا قوله وهذا الكلام كما يقتضي الاول لو كان قضية فاذا لو

كانت قضية لانه تعريف الشيء وتعريف الشيء ليس تصديقا بل تصورية وتعيين وهو موضوع يكون

القول المركب الخ والموقوف قضية وانما قال كما يقتضي لان هذا الكلام اشارة الى قول

الشيخ فيه اعتراض الشيخ الآخر وهو مجتمع قضية وموضوعه ليس بقضية محمول الاول لو كان قضية

هو قولا غير متعلق بشيء آخر عنده وان قال بالمعنى ومحمول ليس بقضية موضوع الاول

الخط السادس

ثم اثبت جماد الغايات

نسبة ابن سينا كما قالوا بالقدرة والاختيار وانما نفوا الغاية والغرض

قوله الشيخ ثم

قوله الشيخ فيه اعتراض لانه لم يجعل الكلام الخ

الا ان هذه القضية بعينها قضية اصلية بل هي قضية اخرى

هو الغني وبان الكلام في قوله كلام الشيخ انما اعتبر بالغني وجوه الاستغناء في الامور الغنية كما لو افتقر
بشيء منها يلزم ان يكون غير الغني لا يلزم ان يكون غنيا وقد فرضناه كذلك هذا كلامه وان الكلام في الغني
بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الغير من لا يفتقر في احد الامور المفتقر في احد الامور فيرد كلامه
انه لو افتقر في احد الامور الثلثة يفتقر في احد الامور فائدة فيه ايضا بالنسبة الى الغير من احدها اما الاول
يعني الغير هو المفتقر في احد الامور الى الغير لم يلزم منه تحقق المفتقر في الامور الثلثة حتى يلزم
فيرد ما قيل ان الامام على الاخص جيد والذي سلمنا ان يعني الغير يكون ذلك لكن لا نم انه لا يلزم
المفتقر في احد الامور خارج عن قانون الخطابة فان احد يحمل شيئا الى المجرد ويكون ذلك مقدمة خطابية
بذلك تقريبا يعني المحمود اما الاخص المجهول وعلم من هذا التوجيه ان تقديم الشيخ هذا الاخص على
الشيخ الاول ليس على الترتيب الطبيعي على ان فيه نظرا اما في الاول فلان الغير هو الشيخ
مقابل الغني فلا يجوز ان يكون اعم من مقابله والا كان ان يصدق على الغني فلا يلزم تخلف
واما الثاني فلان الامام ما قال انه خارج عن قانون الخطابة بل انه خارج عن قانون
الخطابة فقد يكون المعنى الواحد بنا الخطابة والجاوية ايضا فانه يعني العامة بكل الوجوه
به ما لي يجب ان يستعمل الخطابة فيه فيها نظر لتغير لغة فرق من احد الشيخ الاول لان الامام
قصد هذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو الذي لا يفتقر اي الغير فرد انه ولا في شيء من
معانيه الحقيقية وفي الكشاف في قوة قضية قائلة بان الحمد وهو الحمد وهو في قوة القضية قائلة
بان مقابل الحمد مقابل الحمد وفلو لم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن فيه توضيح الغني انتفاء
فائدة ونقول الصحيح سلمنا ان الغير هو المفتقر الى الغير في شيء مما لكن لا يلزم من ذلك
ان لا يكون من حمل الغير على فائدة فان التشبيه لما لم يتصور الغير بكونه معناه بل يجوز
ما يحمل على فائدة ويقرب معناه اياه فهم قوله اعلم ان الشيء الذي اعني الحسن المقصود من هذا
الفصل ان الفعل الفرضي مستحق به وذلك لان من يفعل الفرضي يكون ذلك الفعل احسن به واولى
من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن به وما هو الاحسن من غيره فهو مسلوب كمال
فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الفرض عائدا الى نفسه اما اذا كان عائدا الى غيره

فلا يجب

فلا يجب انه اذا فعل الفرض عائدا اليه لم يفعل الا اذا كان ذلك الفعل انفع للغير احسن واولى من الترك
اذا لم يكن عزما ضعيفا والالزام ان يفعل الفرض عائدا اليه لا نفسه والغرض بيان ان الفعل احسن من غيره
اجيب بان الفعل احسن به منه لا يختار ذلك الا حسن به نفسه اذ لا شك ان الاحسن من الترك بالنسبة اليه واذا لم يحصل
هذا حصل الفضول الثلثة قوله فاذا قيل ما يقال ان الامور العالية المبدأ الحق اما ان تكون
وهو الاول تعالى وتقدس او مبدأ العالية وقد ثبت ان الفاعل الفرضي مستحق بفعله
الغاية بفعل الفرض في الفاعل واذا استحق الغايات فلو وجوده وانما المبدأ الحق فلا غاية لفعله
بل الغاية يحل الاشياء كما انه مبدأ لجميع الاشياء لان الصادر عنه اما ان يكون صدوره الفرض او يكون
صدوره لذاته الاول الاول الاستحقاق والغير فنقول ان يكون صدوره لذاته فكل
هو مالك الشيء ولا يصح لغاية الا ذاته وايضا لما كان فاعلا بالتمام الفاعلية لم يكن فاعلية
الا من ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل فاذا قد كفى بالفاعلية بكونه غاية
بالتمام وكان ان منه الاشياء كذلك لا يحل الاشياء واما المبدأ الحق فهو ان لم يكن غاية لذات فلا
اذ ان المبدأ الاول لما كان غاية لوجوده وهو لا يحتاج يكون غاية لغيره فهو مسلوب الغاية بالنظر
ما يحتاج اما بالنظر اليه فهو وانما المبدأ الحق فهو مسلوب الغاية مطلقا وهو الحق ذلك اشارة بقوله
اما سلب الغاية عن فعل الاول الحق مطلقا واما فهو كنتيجة لما قبله لانه ليس هناك قياس من
العام بل هو لازم من لوازم الفائدة المذكورة وفرع من فروعها ولهذا اقتصر على
بالتوجيه النسب قوله وعلى ذلك يكون الحق مستحقا على كمال شيء لم يكن كمال شيء منه لا يثبت
انه الفاعل الغاية حتى في كان الفاعل نفس الغاية وهو في على الحق الشيء لكن اما يثبت ان الفاعل
الفرض مستحق به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنويا بالتوجيه لا يقال لما كان الفاعل الغاية
فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشيء بنفسه لانا نقول الاتحاد في الوجود والتعليل بحسب المفاهيم
في الفعل فلا محذور قوله لفظ يعني يحمل ايضا اشارة الى ان يعني الفرض الاول اما يثبت
لو كان لفظ يعني موضوعة للحسن الاذن الشرعي وهو ممنوع فانه يستعمل بمعنى
الاخص من الحسن العقلي او الاذن الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي والاذن الشرعي على هو

الفعل وهو كونه مطلوبا موثرا فاذا قيل العلم ما ينبغي ان يعتقد بل المراد انه مطلوب
الحصول ما يوثر وان كان حسنا عقليا وكذلك قولنا الكذب ما ينبغي لا يراد به انه ماذون
شرعا وان كان ماذونا شرعا ثم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي
مقول على معان كون الشيء صفة كمال وملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكم وما يكون
لا يمنع كلها انما بالاولين فقط مرادا بالحسن الشرعي فان الفعل على الاطلاق هذه من مقتضيات
ورود الامر مقتضيا لهذه الشرع سيعرفها بعد انشاء الله تعالى ويحسن بهذه الحصول بالعقليين
وكانه اعتمد على هذا المنع مقولا بالمسير بعد منع الحصار ينبغي فيما ذكره من الحيثيات
وموطنه قوله وكذلك القول بان الدواء المنع جوابا بسؤال آخر وهو ان يقال الدواء المنع الذي
او المزيل للمرض عما ينبغي فهو افادة ما ينبغي عما فوقه فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاذا قيل
بان الدواء لا يفيد بالذات بل لا يكيف بالبدن ملائما او مضادة للمرض فلم انما توجب العصر او
اذا المزيل للمرض ويحدث ما ينافي الفاعلات الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كان
له بالذات وتارة اشتراك غيره فهو بالعرض وغير لازم لانه مقول سب ان افادة الدواء بالتبع
اياه الصحة وان المزيل للمرض ليس افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملائمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهي امر موجود مرغوب فيه فيكون جوادا بالنسبة الى تلك الكيفية بالكاد ثم في البدن
وتوضيحه ان الدواء اذا ورد على البدن المبرود المزيل الحرارة الحادثة وهي مما
ينبغي لذلك البدن فقط وكذلك المزيل اذا ورد القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما
ينبغي لذلك القلب على ان المراد بالمفيد ما كان بلا واسطة يلزم ان لا يكون المبدأ الاول بالقياس اليه
معلولا حتى لا يجوز ان يكون جوادا الا بالقياس الى شيء واحد فقط لان غيره انما هو منه بواسطة
وان كان المراد به المفيد بالحقيقة بالموضوع سواء كان بلا واسطة او بواسطة فقال الاعتراض يكون
يوجب الحدوث لانه يوجب انطفاء الحرارة الغريزية بتحليل الرطوبات وانطفاء الحرارة الغريزية
يوجب الموت والجواب عن هذا الاعتراض بان القصد معتبر مع الجود والشيء في ضعف الجواد الجواد
حيث قال وطلب القصد في الشيء يعود اليه لم يعتبر القصد مطلقا بل مقيدا بالعرض لذلك الجسم المخصوص

فكما انه

العصر

او المزيل للمرض يفيد صحة الجسم او ازالة المرض ولا شك ان صحة الجسم او ازالة المرض م

وذلك ظاهر الاطلاق لان اثر العلة الجسمية لا يصلح الا المعلول على جواز ان يكون

اما مقتضى

اما مقتضى

اضافة مطلق وكون القصد في الاضافات الا انه لم يكن له قدرة اصلا وهو مناف لما سبق وان
فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجود فلا يخرج اعتبار الشعور بالمفيد وقد يندفع بمنع الفعل
فاذا ظهر ان كل فاعل يفعل بارادة او ارادة فهو مستكمل بما يفعل فعلا وبالتبعية
وذلك لان الفعل اما الطلب الكمالي او لدفع النقص فان كان الطلب الكمالي فهو مستكمل بالفعل
اشار في الفصل المتقدم بان الفاعل اذا ورد حسن الفاعل مكون مختصا فلو لم يكن عدم الحصول
به فهو فاقد له مسلوب الكمال وان كان لدفع النقص فهو مستعيض بالفعل لانه يستفيد من مقابله فعلا
من النقص واليه اشار في هذا الفصل بقوله الشيء الذي فعل شيئا لو لم يفعله لفقد به او لم يكن
فهو مختص من الذي الى مستعيض على ما قرره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين الكمال
واعلم ان ظاهر هذا الكلام ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في صدر الفصل الاخر
حيث فسر الغاية بانه لا يكون مقصودا بالفعل بارادة وقد ذكر في هذا الفصل المتقدم من هذه
الفصول ان الفاعل بالارادة مستكمل بما هو مقدمة بحسب ارتباط الخطاب الى البين الحرج وذلك بناء على
سبق منه ان الله تعالى فاعل بالاختيار والمراد هنا ان الفاعل بالارادة الغرض وهو لا يجب
ان لا يكون فاعلا بالارادة لا الغرض قوله على ما تقتضيه ان الاشتراك في الموضوع القضية المذكورة
في الفصل الثاني قوله فهو مسلوب الكمال والقصد فيه بارادة رجع الى الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لم يكن عينا
حتى لزم الموضوع في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لفقد به
او لم يكن منه فقد اعتبر في موضوع القضية الثانية الجد الا مرضا اما في الاولى وهو حسن
الترك فلا اشتراك بين القضيتين في موضوع الموضوع بل الاعم بين الموضوعين فان ترك الحسن
لا يجب ان يكون قبيحا وتارة لا يحسن تركه لا يلزم ان يكون فعله حسنا فلا يجاز ان لا يكون الترك
وهو الفعل قبيحا فلا تعارض حاكم تغير المختص بالمستعيض تغير الخاص بالعام لان المختص
من الذي مستعيض وليس كل مستعيض مختصا بحيث انه استفيد من مقابله فعلا كان
لا يجب ان طلب مختصا كان مسلوبا بقول قد علمت ان المبدأ الاول لا يفعل الغرض اصلا
والمبادي العالية لا يفعل الغرض من الذات ولا شك ان صدور الموجودات على
الترتيب والنظام اللائق بها انما هو بحسب طبيعته ولا اتفاق فصدور الجبال

مستعيض

الاولى

الاولى ترك الحسن وهو من موضوع القضية

واما ثبوت القضيتين

العالية على ذلك الوجه بأي وجه يتصور الجهل بأن ذلك الغاية الباري تعالى وهي أصل النظام الأتم
في العالم أسبق فإن الباري تعالى علة لسائر الموجودات منها وقد أما المترتبة منها حتى أنه تعالى
لكل موجود موجود في رتبة فكذلك الموجودات فإنه تعالى علة لها وأما كل حاضرة وأما الفرق
بين هذا الفصل والفصل باعتبار الوجه الآخر فيه دونه والمقصود في الفرق فإن
الغاية في الغايات إذا دل بين غايات الفعل الموجودات وأما الموجودات
ممكنات وأما مجردة وغير مادية أو غير مادية عن المادة أما متعلقة بالأجسام
تعلق التدبير وهي النفوس أو غير متعلقة بها وهي العقول بدليل بين غايات الفعل الأول
والغاية العالية عن العقول فإن العقول إذا لا أن الأولى لا غاية لفعله بأن ذكر وصف الفعل
يدل على الدوام أكد بالوصف بين الأخير فإن لم يجعل الحكم بأن الباري تعالى غاية
العقول شيء في غايات الفعل النفوس وهي أسماء الأبدية وأما غيرها مذهب بين الجهة
غايات هذا الخطأ ما يعني أنه يلزم أن يكون غيره ولا ملكاً ولا جماداً أن يكون أنه
فعل أو يجب عليه لم يستحق الذم وإن لم يفعل كان مستحقاً للذم فلم قلت إن ذلك مما يوصل هذا الذم
الشيء على نفسه فإن الشيء بعينه لم يجب أن يستفيد منه ذلك إلا لو كان الفعل
لفعل فإن الشيء إذا وقع الأفعال وإن لم يستحق به مجيء أو فعل به من جهة هذا عبارة الإمام وأورد
لا شك أن الاستفسار إنما يكون بحيث الإجمال في احتمال اللفظ لمعانٍ فقد بين بتفسيرات الغزالي
الجواب وجعل سلبها لأنه إذا قال الإجمال هذا ولو فرضنا فيه إجمالاً فلنا لك الأدوات لا يحتمل
ذلك وهو أنه من فعل لم يستحق الذم إذا لم يفعل المستفسر مستفسر بطريق لا يحتمل اللفظ أصلاً
وهو تصريح في المناظرة فلا يقال إن غيبت الإنسان بحيث فلا أنه ليس بجواد وأما قوله هذا
الإلزام الشيء على نفسه فيه نظر لأنه إنما يلزم أن يكون المقدم عين التالي عند الإلزام فيه
نافية لأن غاية تقرير الدليل لئن لو كان فاعلاً بالقصد والإرادة لكان ذلك الفعل أولى به
الترك فإنه لوث من الفعل والترك بالنسبة إليه استحال منه ترجيح الفعل على الترك ولو
كان ذلك الفعل أولى من الترك فهو يطلب بالأولوية ويحصل بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان
مستكملاً بغيره ولو كان مستكملاً بغيره يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً وهو جماداً فهو عدم ثابت

لا معنى لها

لا معنى فيها عين ذلك الشيء بل المغايرة بينهما وبين ظاهره لا يخفى أن قوله بيان الجواب بمعنى قوله الجواب
لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً بدليل على أن المقدم موجود فلا بالإرادة فكيف يكون عين قوله بين فعل
وجب عليه لم يستحق الذم وقوله الإرادة لو فعل بمعنى يلزم أن لا يكون غنياً أو مستكملاً بغيره فهو الإلزام الشيء
نفسه إذ الكلام أنه لو كان مستكملاً بغيره كان مستكملاً بغيره لا أنه فرض لا مستكملاً بغيره والوجوب
لكونه لا مستكملاً فيه ظاهر وأيضاً إذا كان النفي معناه ولو فعل بغيره لم يكن كاملاً بذاته
قد تبين فيه الخطأ الثالث فلم لا يكون هذا والمسألة مبتدأ الترتيب المطلق إلا أنه لا يلزم
بتكرير بعض المسلف فإنه تكرار الدرس على الجلب بشيء المفصل فنقول قد ثبت أن الحركة الدورية
السماوية إرادية لأن حركة الجسم البسيط إما قسرية وطبيعية أو إرادية إذ هذا إما خارج الحركة
في قسرية أو لا فيه أما أن يكون مع شعور وإرادة فتكون إرادية أو لا فتكون طبيعية ولا
يجوز أن يكون حركة الفلك طبيعية ولا قسرية فتعين أن يكون إرادية أما أنها ليست
طبيعية فلأن كل جسم حدوث إلى ما ترك بالحركة المستديرة يكون ترك هو التوجه إلى فلو
كانت طبيعية يلزم أن يميل بالطبع بجهة واحدة أما أن يميل عنها بالطبع ويكون طالباً بالحركة وقصداً
بالطبع في موضع وتاركاً تاركاً بالطبع وأما من الجهة أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع
والمتروك بالطبع مطلوباً بالطبع وأما أنها ليست قسرية فلأن القسر على خلاف الطبع فلا يكون
الحركة الطبيعية لم يتصور حركة القسرية وقد تقرر أن الجسم إذا لم يكن فيه مبدأ ميل طبيعي
لم يقبل الحركة القسرية وهذا سؤالات الأول أن الجسم ما ذكروه من الحركة الطبيعية يقتضي
أن لا يكون حركة الفلك إرادية لأن ترك كل وضع طالباً كان عين التوجه إلى ذلك الوضع فهو
كانت الحركة إرادية كان ذلك الوضع مراداً أو غير مراد في حال واحدة وإن جوز
عنه بجواز كون الشيء الواحد مراداً وغير مراد في الجهتين فإن هذه الحركة إذا كان مشعوراً
جاز أن يختلف أغراضه بخلاف ما إذا كان عديم الشعور إذ لا يتصور اختلاف الجهات
والأغراض إلا إذا قام أن ترك جهة ووضع هو التوجه إلى ذلك الحد أو الوضع
يترك حصولاً في جهة ووضعاً ويتوجه إلى ذلك الحصول في ذلك الحد أو مثل ذلك الوضع
ضرورة انعدام ذلك الحصول وذلك الوضع بتركه وامتناع إعادة المعدوم فالأولى أن

بحق ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور كما عرفت وما
سبق الثالث ليت ان ترك كل وضع غير التوجه الى ذلك الوضع لكن لا نم ان ترك
المطلوب بالطبع لمزية بالطبع وانما يكون كذلك لو كان المطلوب هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان
يكون المطلوب هو الحركة اذ ما ذكرنا من الحركة جواز ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فان ذاتها
مفتقرة الى الغير فيكون المطلوب تلك الغير والمطلوب بالحركة اما الكم او الكيف او الاين
او الوضع والثلثة الاول متحققة فيمتنع ان يكون المطلوب الوضع اما الاول فلان الغير
يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون مخالفا لارادة حيث يريد السكون في الوضع الذي
على الحركة وفي سلمناه لكن لا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء بالقسر لجواز ان
يكون مفتقر الجسم السكون بالطبع وتحرك القسر والمتحرك من تلك الحركة بالقسر الثاني ان سواء الحركة
الفلك على واقعة بان الحركة المساوية لارادته واقعة فاما ان يكون كذلك او غيرها والاول
باطل اما ان تكون تلك الحركة اولا على تلك الصورة واذا لم يكن كذلك امتنع حركته والا امتنع
طلبه وهو مذهب المشائين ان الفلك يتحرك بالنفس المتصورة فيه معنى هذا لا يكون ارادة
كلية اذ المراد لا جاز ان يكون غير كذلك والا لم يمتنع ان يريد الحركة المساوية الا ان يكون
غير ذلك الدليل باجود احدا الا لانه ان حصول المراد الجزئي ضعف الحاجة لا يكون كذلك لو لم يتعين
واسطة بل ذلك المراد بعينه جزئي آخر وهو غير الغير الذي جعل كلا حصل الوضع
جزئي طلب المتعين لوضع جزئي آخر يطلبه فيحدث الحركة ولا يجب لانه اذا كان الجزئي
يمتنع الوقوع لتحقق علته وهو لا يجوز لكن يجوز ان يحصل او يفرض انه يحصل فان ذلك
القوى الجسمانية يحصل فيمتنع تحقق ذلك كيف ممتنع في نفسه اما ان يكون ممكن
الوقوع اذا لا يجوز ذلك وهو تم واعلم ان المراد بكل المبدأ والارادة الكلية لا يكون
الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحوادث الجزئية والاوضاع الجزئية لا تحصل من الارادة
الكلية لان سند المراد الكلي الى سائر الاوضاع السوية على حصول بعضها بالوقوع
فلا يحصل بعض تلك الاوضاع الا بارادة جزئية تتعلق بتلك الارادة الكلية والمراد الجزئي
لا يمكن ان يكون مجردا فلا تتحقق في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا يلزم ان في
الفلك

الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والا وضاع الجزئية ثابت به جرم الفلك والمبدأ
لا يتخصص بعض الجزئية دون البعض بل هي سارية في جميع اجزاء والذات المجردة كالنفس
الناطقة ثم ثبت ان ما يشعر بتحريك الفلك ذات مجردة والذات المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة
بالفعل في العقل وهو في النفس فلا يخ اما ان يكون مباشرا لتحريك هو العقل او النفس الاول
ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة الوجه الاول ان المحرك السماوي يحتاج الى حركته والعقل لا يكون محتاجا
ولا يصح فقد بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماوي ارادة كلية
جزئية والعقل ليس له الا ارادة الكلية والارادة الجزئية اما انه ليس له الارادة الكلية فلان
المراد الكلي ليس بما يتجدد ويتصرم بل اما ان يكون موجودا او معدوما ويجب العقل لا يجوز
ان يكون مراده موجودا وهو طالب له والا ان يكون مفقودا وهو محصل لان حاجته ثابتة واما انه
ليس له ارادة جزئية فلان المرادات الجزئية لا تنطبق الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الجسمانية
هذا هو التقرير المنطقي على المتن وعلى الشرح ما ايضا في قوله الثاني ان المراد الكلي
قوله بل يكون كالاتها حاضرة تحقيقا اشارة الى ان العقل ليس له مراد
كلي وقوله ليست جزئية متغيرة وان لم يشار قوله في فعل الارادة الجزئية عطف على قوله
بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس وهو اثبات الارادة الجزئية له لكن تقدم عليه النبي
جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس بمحرك السماوي والمطلوب هو هذا ان قوله
المراد الكلي اما ان يكون موجودا او
معدوما وهما مختلفا النتيجة لعقل كذلك قوله فانه مريد لامور جزئية متجددة ويتصرم على الاتصال
فان اثبات الارادة الجزئية كاف في اثبات تجددها وتصرمها فيهما فيه عن الاستدلال التام الا
ان ذلك الدليل ليس آخر وهو موجود في المسألة المرادات جزئية متجددة ويتصرم بعضها ويرى
والا وضاع المتجددة المتصرمة غنية وتوقفها على المرادات كذلك والعقل ليس له مرادات متجددة
ويتصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كان هذا الاستدلال لا يثبت الارادة الجزئية
وبقيتها كان الاستدلال لا يثبت الارادة مطلقا وسببها بحيث يخالف وجهه ورد لان ما اخذ هو
الارادة وهو بقي هنا اشكالان احدهما ان الدعاء المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل

الفلك فلكذا قوة المنطبعة بجاه
كالجنس الا انه غير مريد ايضا سارية
في جميع اجزاء م

هو م

الى يعرف زايم

ذلك م

بحيث

ناقصة لم يراد بجزئية الفعل فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان موجودا بطلا ومقصودا بالحصول فيقول
نعم كذلك الا انه يختص عن الارادة الجزئية بشيء آخر وهو انها بالنفوس الجسمانية والعقل منزه
عنها فكانه سوى الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريق ولا يخرج فيه والا لزم انه
لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون له ارادة اصلا فيقول المقصود ان النفس لم
يكن مرادا بالجزئية والدلالة انما تامت على الكلية والا لزم جاز ان يكون للعقل مراد وهو جزئي
كلي او جزئي الوجه الثالث ان المباشر لتحريك السماء اما جسمانية يكون متعلقة به تعلق التدبير والتصرف
مرتبطا به ارتباطا نفوسنا بابداننا فتفتقر الى الالات بوسط جسم الفلك والجوهر العقلي
لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذا مبدأ ارادة الكلية ليس نفس السماء فاما
كان العقل كاملا مباينا للجسم غير مرتبط بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدأ الارادة الكلية هو
العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط بها ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه كذلك نعم قوله
لانه لم يرد ان يقرر ما اظن ان تلامذة ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة
لها ارادات جزئية فلم يستدل الشيخ على وجود مبدأ الارادة الكلية لم يتحقق نفس تقرر الخلاف
اقوال تلامذة ارسطو فلهذا قال لما كان قوله ولا يكون تحريك السماء لدواع مشوشة
كما تبين في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها ارادات عن مبادي الغاية في تحريكها
فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول فيقول
فان كان محسوسا فاما ان يطلب للجذب او يطلب للدفع وجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر
هو الغضب وهما محالان على الفلك اما اولا فلان الشهوة والغضب لا يكونان الا عن تغير
من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة والفلك متساوية الاحوال اما ثانيا فلان حركة الفلك غير
متناهية والشهوة والغضب غير المتناهية لا يتصور واما المراد المعقول فهو معشوق
لان دوام الحركة الارادية بل الشيء لا يطلب الحركة ودفع الحركة هو العشق وح اما ان يعشق
ذاته او يعشق صفاته او يعشق شبه ذاته او صفاته كان العاشق الطالب اذا لم يطلب الا ذات
المعشوق ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفاته فهو لا تعلق له بالمعشوق اصلا فلا فرض معشوقا
لا يكون معشوقا فقد ظهر الخصائص الاقسام من الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته او شبه ذاته او

صفته والقسمان الاولان باطلان لان الفلك اما ان يحصل في الحركة ولا يحصل ابدا وربما كان لزم
الامران اما طلب الحركة او توقف الفلك وهو ح فتعين ان يكون الحركة ليس بطلب المعشوق فلا بد
ان يكون الحركة للفلك معشوقة موجودة وهو يطلب الشبه به فالفلك اما ان يكون نيل الشبه المستوي شبهها
واحدا بالتحقيق ليس قيادا فيلزم احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المتساوي شبهها بعد شبه
بحيث تنقص شبه ويحصل شبه آخر وح اما ان يحفظ تعاقب الافراد او لا يحفظ وعلى الثاني
يقدر الالزام وتوقف الفلك فاذا الفلك شبه محفوظ الصورة بتعاقب الافراد غير متناهية فهذا
الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث بداية من القوة الى الفعل من صفات الكمال او من حيث
بالقوة الى صفات النقصان والشيخ ح يكون الخط حصول الخطوات الغير المتناهية مع المعشوق
بصفات كمال غير متناهية ويكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية وهو العقل
فان قلت لا صحة لهذا التقسيم المذكور في المحسوس والمعقول بل يكفي في تحقيق ما كان حركة الفلك
ارادية فرادة لا بد ان يكون معشوقا وح اما ان يكون حركة النفس ذاته او صفته او شبه ذاته
الدليل فنقول المطلب اثبات العقل وهو متوقف على ان المراد المعقول بل يكفي في تحقيق
بيان ما عسى ان يشكل في الشرح والمتن فقوله وهو اذا الشبه بحركة النفس العاقلة عن عقلها
اي القوة العقلية فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهي التي بها تنتقل بالادراكات من الظن والمعقول
وقوة عملية وهي التي بها تحرك الآلات في تحصيل امر متحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق
يكون ذاتا شيئا غير محصل بالذات فهو بيان لحصر المراد المعقول في الاقسام الثلثة وذلك ان
المعشوق اما ان يكون موجودا او لا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يكن بالحركة
عرضا لها او يوجد بالحركة وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم او الكيف او الاين او متى او
وربما كان فالمطلوب ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل انما تحصل
حال من احوال او لغيره فان كانت لنيل حال له فالحال حصول صفة المعشوق وان كان لنيل
صفة الشيء لغيره فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى نسبة كما سيأتي وهو ذاته المسمى
بقوله فالحركة اما لحالة تتوجه نحو حصول حال للمتحرك وان كان الحركة لغير ذلك لا يكون الغير الا
ذاته او صفاته والا فلا مدخل للمعشوق في امر الحركة والقول بهذا القدر يكفي في بيان الحصر

يكون من حالات الجسم المتحرك
لان ما ينال بالحركة الدورية
ذاته او حاله صح

والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله يكون على زيادة تبيين وايضاح واما قوله يكون من
الحركات التي لا تكون حاصلة فيه فغير ظاهر ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركة فذاته او حاله هو
حصول الوضع او ما يتبعه من الموازاة والمماسة ولكن ذلك كله للجسم المتحرك لا كما حصل لذات المعشوق
ولا يجوز ان يكون من الحالات الجسم المتحرك والا لزم اتحاد الجسم والمعشوق فيه شيء من جهة الحركة
لا ينال بالحركة وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو صحت هذه المقدمة لتمت الحجة بالتمييز انما الحق
فيما بينها واما قوله فلما ثبت ان الكمال الاعلى يتعلق بشبه المنقطع بالدائم فحصل ان التشبه وان
كان غير مستحيل بحسب الشخص الا انه مستحيل بحسب النوع وبكونه من تعيين التشبه الغير المستمر الانحفاظ النوع
وعدمه وفي قوله فلا يمكن الجواب ان المطلوب ليس مشابهة ولا عدم مشابهات بل جميع المشابهات
لوجوه غير متناهية لكن جميع المشابهات الغير المتناهية لا يحصل الا بتشبه محفوظ النوع بتعاقب
افراد غير متناهية او ذات غير متناهية ومنه يظهر جواب سؤال وهو ان يقال المعشوق عند الحركة
لو كان شيئا غير مستحق للمراد بالمعشوق التشبه او نوعه وايا ما كان يحصل التشبه ويجد فيه ما يلزم
وقوف الفلك لجاز ان يكون المراد التشبه بالمعشوق الذي هو لوجوه غير متناهية ولا ينال الا بتعاقب
مستمر فيحل الكلام انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المطلوب مشابهة واحدة
او مشابهات متناهية او مشابهات غير متناهية والاقسام باطلان والمشابهات الغير
المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول باطل فيتعين الثاني لا يكون المطلوب هو
المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج من ذوات غير متناهية واما قوله لا يكون
المعشوق تشبها تاما بالامور التي بالفعل من حيث هو اجتماع القوة فيه بحيث يتغير التشبه المحفوظ
النوع اي صفات الكمال والنقصان فقوله راشيء من الجزئي محرك الفلك في حال استفادته
الكمالات من العقل يفيض من شيء من الجزئي اي عالم الكون والفساد بحسب استعداد المواد الى قبول
ذلك الا انه ليست الغرض فيه التاثير بل من حيث انه التشبه بالمعشوق وقوله وسبب ذلك
احوال الوضع اي السبب في ذلك التشبه الغير المستمر هو الوضع فان الفلك يتحرك ويستحيل بحركته
تلك الحركة الاوضاع الكائنة من القوة الى الفعل ويحصل الوسط بكل وضع يشبه الامور
العالية التي بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال الوضع زال التشبه كان هو استفاد الوضع واذا حصل
الذي

وفيه آخر حصل شبه آخر فلما ان نوع الوضع يحفظ بتعاقب الاوضاع يحفظ نوع التشبه بحسب
التشبهات وتقبل بواسطة تلك المشابهات الفيض من معشوقه فهناك اربع سلاسل تسلسل الاوضاع
ثم تسلسل الاوضاع ثم تسلسل التشبهات ثم تسلسل الادراكات والحركات الاولى
كالاجسام وتسلسل التشبهات وما يترتب عليها من النفس والعقل الا انه في حقيقة ذلك التشبه
تقرير الكلام في هذا المقام والاعتراض على ما نقول لم لا يجوز ان يكون المراد الفلك
قوله لان الكمال المحسوس اما الجزئي الاضافي فلما كان اكثر ممنوعا لجواز ان يكون المعشوق او التشبه
او غيره وكذا ان سلمنا ولكن لا نم استحالة الشبهة والخصوص على الفلك والاولى على البسيط
تشبه الجزئي المعلوم فيه الحقيقة وانما تشبه الجزئي الغير لازم وهو الجزئي يكون لها شبهات
غير متناهية من معقولات غير متناهية ولا يمكن ذلك عن عند الحقائق فلا يتم نظام الفيض
وما هو من شأنه يقتضي ان لا يكون الفلك مرادا اصلا ولو كان المراد اما ان يحصل دفعة
او لا يحصل دفعة ويلزم الدور وربما يجاب عن ان يتعلق الغاية لا يجوز ان يكون ذات المطلوب
ذات المعشوق او حالا له اذ كان ذات المعشوق او حالا له زائدا في الوجود فلا يجوز
يكون المطلوب معشوقا غيرها بمحفوظ النوع بتعاقب الافراد او حالا من المعشوق فكذلك كما ذكره
التشبه بشيء ذلك لا نم ان الموصوف بصفة كمال غير متناهية هو العقل وان يكون كذلك
الجواب ان الصفات غير بالفعل لكن يجوز ان يكون اتصافه بها على التعاقب غاية ما
الباب ان يكون حصول تلك الصفات اسبق على حصول التشبهات للفلك فلذا
الاستدلال لا يلزم جواز تشبه الفلك بها وهو على الاول يجتمع الصفات الغير المتناهية
ان يكون هو المطلوب الاول فلا يلزم ان يكون هو العقل ولعله لو اتفق ان الدليل
المذكور لهذه الاعتراضات او بعضها وتقرير الكلام توجيه ان اختلاف حركات
الافلاك يستلزم اختلاف المشبهات واختلاف التشبهات يستلزم اختلاف المشبه بها الصغرى
فلان اختلاف الحركات اما ان يستند الى القابل اي جرم الفلك او الى الفاعل اي المحرك
لا سبيل الى الاول لانه لو كان اختلاف الحركات مستندا الى جرم الفلك فلا يخلو اما ان يكون
من حيث الجسمية وهو باطل لانها مشتركة والمشترك لا يكون علة للاختلاف واما الطبيعة وهو ايضا

بغرض ح

لان كل جزء جزء من ذلك يحتمل ان يكون فيه قوة على ما يحتمل الجزء والبطء وذلك يقتضي
تشابه اجزاء الماء وكذا ان كان السيولة انما كانت بالجزء بالنسبة الى مساويه فيقتضي ان
اختلاف الحركات بسبب النفوس وقد ثبت ان حركاتها ارادية واختلاف حركاتها بالارادة لا
يكون الا باختلاف الاغراض وهي التشبهات واما الكبرى فلان اختلاف التشبهات انما يكون
بحسب اختلاف مبادي العقول فيكون اختلاف الحركات تابعا واما الاختلاف المشبه به بحسب الملزوم
فان مشتمل هذا هو التوسل بالجزئي لتمييز تعيين المطلوب وهو كثرة المشبه بواسطة الشرع على وجه الاستدلال
على اول الكلام يختص المطلوب وذلك لان المشبه به لو كان واحدا لكان التشبه بجميع الافلاك
واحدا وهو كذلك لتحقق الكثرة ولو كان المشبه به بجميع الافلاك واحدا لكان التشبه بالحركات
الجزئية والسرعة والبطء وهو كذلك لتحقق الصور بتنوع ان المشبه به لو كان واحدا لكان التشبه بالحركات
لكن اللازم باطل فينتفي الملزوم ولا يرد على هذا القول بزيادة وحدة ما يشبه به على
على ان استقامة الكلام في الشرع موقوف على تقدير كون هذا القياس لان قوله وذلك لان
الجسم من حيث هو جسم ويتحقق الحركة الجزئية معينة الا بالاشارة الحسية وهذا لا يكون الا بالمشبه
وهو ذكر في تقديم بيانه على بيان الصور سوء ترتيب ومن الظاهر ان عدم اقتضاء الوجه
المعين مستدرك من البيان وفي الاصل كيف يقرر نظر من وجه فان قوله الى ان يكون
كل جزء جزء الفلك على حد ان اريد به الاحتمال ينافي الامر المفهوم بالاحتمال الطبيعي
الفلك الى جهة او هو لا وان اريد به الامكان ينافي الامر المفهوم بالشبه الذي
فهو كلي لا يتحقق الا فان الحقيقة لا يسبق الى الفرق الفصل ان اختلاف الحركات لو كان
الى الطبيعة والمادة يلزم ان يكون الحركة طبيعية لا ثم اما يلزم لو كان الحركة مستندة اليهما
وهو ثم فان من الجائز ان يكون وجود الحركة من النفس بالارادة ويكون الارادة
بواسطة امر آخر كما انا نتحرك بالارادة فان البدن لا يكون الصور جسمانية لكن لا
ثم ان اختلاف حركات النفس الافلاك بواسطة اختلاف الاغراض ثم لا يجوز ان يكون
بسبب اختلاف النفوس في القوة والضعف او في سائر الاحوال ولكن سلمنا لكن لا يلزم
ان اختلاف الاغراض يستلزم اختلاف مبادئها ولم لا يجوز ان يتشبه بجميع الافلاك

مبادئها وهو العقول

الاستدلال

اجب

الى جهة

قلنا

واما ان هذه الحركة على سطح الارض لا الى جهة السماء فليس لارادة بل نحو

بالعقل والجزء

بعقل واحد من جهات متعددة لا بد من بيان ح واعترض الفاضل الشارح بما كان تقرير الدليل ان
وحدة المشبه يستلزم وحدة المشبه به ويستلزم تساوي الحركات فالاتيان هذا الالزام
عليكم لانكم قائلون بوحدة المشبه به فان قولكم يريد ان يتشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل
نفسه مثل العقل فان ذلك انقلاب الحقائق بل معناه ان العقل فرغت كالاته اللائقة من القوة
الى الفعل والفلك يريد ان يستفيد من كالاته اللائقة ايضا من القوة الى الفعل وذلك الحيثية وهو
خروج الكالات من القوة الى الفعل مشترك بين سائر العقول لا دخل لخصوصية عقل فيه ذلك
فالفلك لا يطلب التشبه الا بوجود فرع جميع كالاته اللائقة من القوة الى الفعل وتكون وحدة
كان وحدة المشبه يستلزم وحدة المشبه به ويستلزم تساوي الحركات ورد عليكم هذا الالزام ايضا لو
ويمكن ان يجوز هذا الاعتراض ان الكمالات الحيثية من القوة الى الفعل
مشترك بين سائر الافلاك فيكون المشبه واحدا فيستلزم وحدة المشبه به وتساوي
الحركات لزمكم هذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات الافلاك تشبهات جزئية
لا نهاية غايات حركات جزئية المشبه كلي والمشبه الجزئي لا بد ان يكون لمشبه به جزئي فلا يلزم
وحدة المشبه به لا يقال ان جواب يطبق على التوسل الكمالات التي بحسب اي التوسل هذه
المقدمة القائلة بان الجزئية الجزئي يكون لمشبه به جزئي وهي مفقودة في الشرع ح ذهب قوم
اعلم ان حاصل الكلام في الفصل ان بين ان اختلاف حركات الافلاك يدل على اختلاف
المشبه به فيكون لكل فلك عقل متشبه به وثانيا ان المقدمتين وان لم تكونا يقينيتين الا
ان الظن واقع بهما والظن في مثل هذا المقام كافي ثم ان قوما منهم ذهبوا الى ان اختلاف
الحركات ليس لاجل اختلاف الاغراض بل لاجل نفع الفلك فان الحركات في جميع الجهات
سواء في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على المدة المخصوصة
نافعة للفلك فلهذا اختارها والشيخ ابطل هذا المذهب بقوله الاول انه لو جاز
ان يكون جهة الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول الحق ان يكون
يحصل غيرها كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للفلك وهذا الفقه والحكماء الاصل معاضدة
الثاني لا يجوز ان يكون جهة الحركة لاجل الفلك كما لا يجوز ان يكون نفس الحركة لاجل

لازم ح

التشبه بالعقل في اختلاف التشبهات دليل على اختلاف

وعدم كونها يقينيتين بناء على الايرادات التي اوردها عليها

الاستدلال لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك المذهب ولهذا اقرب عن الطريق
الاول بقوله بل اذا كان الاصل وارد الفرض على الطريق الاول بان مقصود الفلك هو التشبه
والتشبه انما يحصل باستحضار انحاء الاوضاع في القوة اي الفعل لا تحريك الاوضاع انما هو
بالحركة فالحركة اية حركة كانت تحصيل لمقصود الفلك فالسكون والحركة جواب الشارح ان القوة قد
استوت الحركات في تحصيل الغرض وهو ان الاجسام اختلفت حيثية الحركة لا يحل نفع الغير على
التقدير والشيخ ايضا قد بين الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وهو تكون اختيار الحركة
لا يحل نفع الغير على ذلك التقدير ان منافع تنافي السكون والحركة في تحصيل الغرض منع
ايضا تنافي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه بل حصول التشبهات
جزئية بارادات جزئية ولعلها لا يحصل الا في الحركة من هذه السرعة والحاصل ان الشارح
الشيخ نقل اجماع النقض الا بالجواب بحيث ان يكون بحيث لا يرد على اصل الدليل لكن الشارح التبريز
اورده على النقض واورد عليه ايضا ورد عرفانا قوله لم يرد الشيخ بجواب السكون
على الفلك فعلى ما قال به الامام فهو زيادة لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية
الى اختيار احدى الحركة الى اخرى الجواب وهو قوله ثم الشيخ صحح ما بين قولي الفلاسفة
الاول بان المراد من قول الوحدة ان المتشبه به البعيد واحد ومن قول الكثرة ان المتشبه
به القريب كثير فلا تنافي بين القولين قوله الجواب عن الاول بوجوه انما تحاد ان الكف
الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات فلا لام وانما يلزم لو كان متشبها
به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان المتشبه به هو ما يغيره قوله فلا
يكون هو متشبها به قلنا لا لام فان المراد بالمتشبه به ما له مدخل في التشبه به والمبدأ الاول
كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في وجود ذلك قوله الى كيفية صدور الموجود
عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء السابق يتصور شيئا ويدركه كالا يحرك
شيئا آخر والمثال ان النفس الانسانية ربما تنتقل من معقولة الى
صورة لها على سبيل الحكاية لعدم قوتها بالنفس تسمى الانفعال الى البدن وتوضيحه
حركة وهمية فكما ان حدوث الانفعال في انفسنا يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال

وهو يوجب حدوث حركة البدن فلا يبعد ان يكون استمرار افلاك نفس الفلك موجبا لاستمرار الوضع في
الفلك وهو يستلزم دوام حركة الفلك قوله القوة قد يكون على اربعة متناهية النهاية والاثنين
يعرضان الكم بالذات وما العين كم بالذات بسبب كمية والقول ليست بكمية ونهايتها ولانها
بحسب آثارها اما الانفعالية وهي عدد آثارها واما الانفعالية وهي زمانها اما نهايتها ولا
نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان الزمان مقدارا كما يكون يفرض الا انها تتغير في جانب
الازدياد ويكون يفرض في جانب الانتقاص فاما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب الشدة
الاختلاف واما في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحق وجود القوة الغير المتناهية بحسب
الشدة لان حركتها تارة ان تقع في آن وهو ممتنع لاستحالة وقوع الحركة في الآن وتارة ان
تقع في زمان فتكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة المفروضة غير متناهية في الشدة
حتى لم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة
اما مثال التناهي في حركة المدة فانها متناهية بحسب المدة وهو المطلوب وبحسب العدة ايضا
لان حركتها واحدة واقل مراتب العدد الواحدة واما مثال اللاتناهي في حركة الفلك فانها غير متناهية
بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة لان الفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة حركة فحركة الفلك تشتمل
على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واقعة
من الازل الى الابد والانقسام الفرضي لو كفى لم يكن حركة المدة متناهية قوله اما الثاني فقد قسم اللانهاية
واللانهاية الى ثلثة اقسام فانها تكون اما في الكم لذاته وما له كمية كالجسم او ما لشيء يتعلق به كمية كالقوى
فانها تتعلق بها الشيء له كمية وهو عملها واشار بقوله فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول
فان النهاية واللانهاية اذا عرضتا الكم بالذات فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فاما نهاية المقدار
واللانهاية كذلك المقدار كما يكون يزداد ويزيد غير النهاية فيكون نهاية لا نهاية لكمية المقدار لكن
ان منفصل ليس غير النهاية لانه قابل للانقسام ودرا انفصال درا بالكمية عند انفصال الاجزاء يكون
منفصلا فيكون لا نهاية للانهاية من العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني
من الاقسام الثلثة والثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به الشيء ذو مقدار فعروض النهاية
واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها فان كان بحسب عدد اعمالها فان اعمالها غير

عدد حركاتها فهو لا اختلاف
بحسب العدة واما نهايتها
ولا نهايتها بحسب

متناهية فالقوى غير متناهية وان كانت متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان
بحسب مقدار العمل فاما ان يعتبر فيه وحدة العمل او يعتبر فيه زمان مختلف فان كان
ذلك العمل في الزمان الذي هو غاية العظم الآن فالقوة غير متناهية والا فمتناهية ولما كان
الزمان اقصر كانت القوة اقوى واما ان لا يعتبر وحدة العمل بل يكون المعتبر مجرد مقدار فان
فقط فالقوة ان علمت في زمان غير متناه مسوية لعمل في ذلك الزمان الغير المتناهي اما لا
متعددة متتالية او على واحد الآن غير متناهية وان علمت في زمان متناه فهي متناهية
ومن كان بمقدار العمل اطول كانت القوة اقوى وفيه نظر لانا نفرض حركة قوة ماة في
ساعة وحركة قوة في ساعتين فيلزم على ما ذكرتم ان القوة
الاولى يكون ازيد وليس كذلك والحق في المقيم ما ذكرنا قوله والحركات التي تفعل
حدودا الغرض بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على تقديمين
احدهما ان الزمان مقدار الحركة والثاني ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد سبق ما فيه
فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها فتلك الحركة اما حركة واحدة مستديرة
او حركة واحدة مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلاثة والقسمان الاخيران باطلان بالتقريب
الاول اما الاول فلان الحركة ان كانت حافظة مستقيمة فلا بد من حركة مستقيمة مشهودة الى الكواكب
المتحركة بالاستقامة اما ان يذهب على استقامته الى غير النهاية وهو محال والا لزم وجود بعد
غير متناه واما ان يرجع او ينعطف حتى تنطبق تلك الحركة حد رجعة او نقطة من نهاية الذهاب
وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات مختلفة لا حركة واحدة وفرض واحدة هف
وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحركة لو انعطفت لانقطعت عن الذاهب لجواز ان يكون الذاهب و
المنعطفة واحدة على الاتصال فانا اذا توهمنا سيالا قائما على مسافة فيها انعطاف فيحصل
نعلم بالضرورة انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم تنقطع فكذا هنا استمرت على اتصالها
واما انه يمتنع ان يكون الحافظة للزمان حركات مختلفة فلان تعاقب الحركات المختلفة
من غير تخلل السكنات والجهة المشهودة فيه الحركات المختلفة الى واحد وفي المسافة فاما
الرجوع من تلك الحدود واما ان يكون واصلا اليه في آن لانه لو وصل اليه في آنات
متعددة

في نفسه آنا ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل لم
يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نفسه ثم اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا والمباينة
والمفارقة انما تحصلان في آن فلا يخلو اما ان يكون آن الوصول عين آن المفارقة وهو محال
والا لزم ان يكون واصلا مفارقا في آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان
او لا فان لم يتخلل لزم تتالي الآنات وهو محال بما مر لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد والا
الزمان ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان فهو
زمان السكون لانه المتخلل بين ذلك الزمان لا يتجزى اذ ذلك الحد اذا تقدير انه وصل اليه ولا
عنه لانه ما ابتدأ بالمسير حينئذ والمفارقة وتقضيها الشيء بالحدود المفروضة في المسافة
يستحيل حتى يتحرك اليه كل حد يفرض في المسافة انما يكون قد وصل اليه في آن آخر الدليل
فان قلت لا نسلم ان المتحرك واصل الى حد المفروض فان الحد المفروض معدوم في الواقع
والوصول الى المعدوم محال فلا يلزم الوصول في آن قلت لا نسلم ان الوصول الى الحد المفروض
الا الحصول في حيز بحيث اذا فرض ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحيز عنده والوصول
الى الحيز ضروري والنقض به لازم وانما قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نقض بالمسافة التي يكون
حدودها بالفعل فربما يلزم السكنات في مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول انا اذا
ركبنا كرة على عاد ولاب وارسم وفرض فوقها سطح بسيط بحيث يلاقيها عند الصعود والكرة
تصير مماسة لذلك السطح ثم تصير لا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون والثاني
ان المسافة اذا حصلت لها نقط بالفعل فان كان بعضها محدودا وبعضها غير محدود او كانت
اجزاؤها منضودة على التماس يلزم الوقوف عند تلك الحدود وهو حاصل ما ذكره الشيخ الزام
السكون فيها واورد الامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة من الفلك المحيط بالعالم
كما اذا كان في دورة التدوير على اوج حامل او في حضيض التدوير وحضيض حامله
بوصول الكوكب الى الاوج والحضيض وهما نقطة الاعتدال وهذه النقوض ايضا
بحدود مفروضة قوله وقد ابطلها الشيخ بانه اذا كانت المفارقة والمباينة من حركة
الرجوع فلهما آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع وآن يصدق على المتحرك انه

الوقفات

مفارق ميلين فلا شك انه يصدق عليه انه كل آن يفرض من زمان الوجود فهو متحرك مفارق فان الدوام
بان المفارقة هو الاول فلا تم المغايرة بين الآنين يجوز ان يكون هذا الآن الذي هو الوصول الذي
هو انتهاء الزمان بحيث يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمان الحركة وبين الزمان الذي هو زمان
الوجود فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض
للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الخطين اي يكون بداية لخط وانتهاء لآخر
الآن وكذلك يمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين وان اراد ان الحقيقة هو الآن فلا تم ان الزمان
المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون لا زمان الحركة وهو بعض زمان الوجود فان
كل آن يفرض في اثنات حركة الرجوع يتخلل بين آن ابتداء الرجوع وبعض حركة الرجوع ووجه الامام
الحكم بالوصول الى الوصول بان الحركة الواحدة بالشخص حقيقي فالقوة الحركة التي موجودة حال الوصول
لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آن السكون فانها لا تنتهي في الآن واذا زال الاتصال عن
القوة الحركة يكون زوال الوصول في آن آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الامر في آخر
عليه ايضا بجواز ان يكون الوصول في آن هو طرف الزمان الذي يحصل الاوصول فيه الحركة وقد صرح
به الشيخ حيث قال وكذلك ان اورد دخل الغلط المبني على الاستحالة اذ لا فرق بين الوصول والحركة
والاوصول والاستحالة وكان نقل هذا الكلام من الشيخ انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام
انه حال الحركة الموصل على القوة الحركة وح يكون التوقف له ولوجوده في آن الوصول مستدرك لما قال
اذ يكفي في تحقق الحركة الموصلة الى الحد يكون وصولها الى ذلك الحد آنا وزوال الوصول عنه في آن آخر
واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له في الدلالة ثم ان الشيخ ذكر الحجة على ما ذهب اليه الشيخ
النفاة والنجاة وتقريره ان الحركة الموصلة الى الحد انما يصدر عن علة موجودة وتلك العلة اما اعتبار
احدهما كونها مزيلة لتحيز موجود ما ومقربة له الى الحد آخر وليس هذا الاعتبار حاصلا اذ لا يمنع تحيل
والميل الى الآخر اي الحد والتوجه الى آخر فانهما كونها موجبة الحد الذي توجه اليه وهو
البين المكشوف في الاصل الى الحد غير التوجه وعدم الاعتبار لا يكون ميلا وان كان المتوجه
واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول الا يحكم الوصول والعلة باقية فيه فاذا انتفى
عن ذلك الحد فلا بد من وجود ميل آخر لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفتان ولا يتحقق حصول

الحركتين المختلفتين عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع مختلفين في
آن واحد وترجح وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان متوجها الى ذلك الحد
فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه فيكون زوال الوصول
وهو بعد لم يزل وصولا فتعين انه لا ميل فلا حركة والنظر في هذا التوجيه من وجوه احدها ان
قوله الحركة الموصلة انما يصدر عن علة مسامحة لان الميل آلة الطبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة
ويوقف الحركة الموصلة انما يجب بسبب علة موجودة ولكن العلة اعتبار ان تختلف عن الاشكال
وثانيهما انه يكفي نفي الاستدلال في تحقق وصول الجسم المتحرك اي الحد انما هو بسبب الميل الى آخر فلا
بد ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان الاعتبار
يسمى باحدهما ميلا والآخر مبعدا لانه لا دخل له في الاستدلال ويمكن ان يقال انه جواب
سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة الحركة لاجل الحركة فاذا انعدمت الحركة فلينعدم
الميل فكيف يوجد في حال الوصول اجاب بان الميل من شانه ان يزيل عن حد موصل الى حد
آخر وزوال وصول الجسم زائل عنه الا ان الميل يبقى الا يصل كحد هو بعد من حال الوصول من
حيث الا ان الموجود من حيث الا يصل وثالثها انه لا حاجة في الميل الى التعرض للميل الاول
اذ يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى حد فوصوله الى ذلك الحد آنا ثم اذا تحرك عن ذلك الحد فحدوث
وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في طرف منه
في طرف زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فتمسك آن الوصول وان اللاوصول
وبينهما زمان السكون والجواب بان ما قرره الشيخ بناء على امتناع اجتماع ميلين
فلا بد من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير
لازم ورابعها ان هذه الدلالة تتم بدون المقدمة القائلة بان الميل الى ليس بالحركة فنقول
هذا بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو انه لم يجوز ان الميل لا يتحقق الا
ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه ليس كالحركة فانها
وان وقعت في الزمان الا ان الميل يوجد في آن فاستمرار الحركة لا يقع الا في الزمان
وخامسها ان اردتم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة فهو ممنوع وان اردتم انه علة

ميلين صح

متخلص

مقدمة للوصول المسلم ولكن لا يلزم وجوده فيه لأن الوصول العدم اجتماع القوة المقدمة مع المعلول
وسادسها أن إذا فعل المحرك أيا جذب توجه البه فلو وجب بقاء الميل الموصل في ذلك الحد
لزم أن يكون الجزء إذا تحرك أيا جزء الطبيعي بعض الميل الموصل فيه ما دام في جزء الطبيعي لكن
غير جواب الخلافة ويمكن أن يجاب عنه بأن الجزء إذا تحرك أيا جزء الطبيعي فلا شك سابقا تقدم
نقله ما دام في الهواء كان غريبا عنه ثانيا وبعد الانفصال هو ميل فإذا وصل الجزء كان
نقله موصلا وبقي ما دام في جزء الطبيعي والذي يدل على أن الميل غير كيف أنه ميل وسابعها
أن الثابت امتناع اجتماع ميلين وأما امتناع اجتماع الحركة الموصلة والميل الثابت فلم يذكر
لأن امتناع اجتماع الميلين لأن الحد حاجز بين حدود والأثر مبعد عنه وهذا الامتناع في
الحركة الموصلة وجوابه أن من البين امتناع أن يكون الجسم قريبا فعل الانفصال الأثر
بالفعل المتحقق عنه وثامنها أن الحركة إذا تحركت في الهواء أثر أو فرضا بدنا فرضا أنها حركة
عليه حتى انتزعناه فلا شك أن بدنا تحرك بالمطابقة في جهة الترك فلو سكن لوجب
السكون بدنا لكن قوة الميل معلومة قطعا وثامنها أن الحركة لما كانت من الطبيعية و
الإرادية والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها يتحقق في الأقسام الثلاثة فلو سكن الجسم
المقذوف في الهواء كان سكونه إما طبيعيا أو إراديا وهو ظاهر الاستحالة وإما قسريا
وليس كذلك إذ لا قاسر هاهنا أصلا فنقول يجوز أن يكون امتناع وجود الميل بين جهة
السكون كما أن اجتماع الخاصة يكون سببا لحركة التخلخل ولهذا لم يتحقق
لما كان الدعوى وهي أن الحركات المختلفة يمتنع أن تتصل من غير تخلل سكون عاشرها أن
أنواع الحركات لو كانت في أين أو كم أو كيف أو وضع كان الأولى أن يعبر عن الحركات
المختلفة بالتي تتصل حدودها لأن كل حركة من الحركات متوجهة أيا غاية فمن تنتهي إلى تلك
الغاية فهي قاطعة حدها لكن وضع الشيخ الواحد والنقطة لأن البيان في الحركة الأينية أسهل
فلهذا اختص الدعوى بعدها بهما ولهذا وصف تلك الحركات بأنها التي تنقطع
بها الوصول هذا ليس بوصف للحركات بل هو محمول عليها فلو قال أنها حاملة على الحركات
كان أظهر وأنها حاملة عليها لأن الحركات الفاعلة للحدود هي الحركات المتصلة المنقطعة

المنقطعة والمراد بها حدود في المسافة بالفعل التي يقع بها وصول الجسم إلى حدود المسافة وإليه أشار
بقوله لأن الحركة المتوجهة إلى حد ما منقطعة بالوصول إليه وفيه مناقشة لأن الحركة ربما توجه إلى
حد وثبت دون ذلك الحد ثم انقطاع الحركة لا يكون إلا بالوصول إلى حد من الحدود وإن كان وهو
لم يكن سواء الحد الذي توجهت إليه الحركة وهذا ليس بشيء فإن غاية تلك المقدمة في الاستدلال
بل بيان حد فيها والغاية وإنه لو لم يقدر على انتهاء الحركات فيقال الحركة إذا لم تثبت يكون
انتهاؤها في آن ثم إذا لا ابتداء حركة أخرى يحتمل ابتداؤها في آن وبين الآنين زمان لم
يتم يجوز أن يكون ابتداء الحركة الأولى انتهاء الحركة الأولى فلا يتم الدلالة على المطلوب
فقد بان بذلك أن المراد بالحدود في قوله التي تنقطع حدود واحدة والحركة وهي التي انقطعت
كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله التي يقع بها الوصول إلى وصول الجسم المتحرك إلى الحد
حدود المسافة هو ذلك حد وأما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل في منقطع فهو
على المقدمة المذكورة أي الحركة لو لم تكن إلى حد من حدود المسافة منقطعة متصلة وأنت تعلم
أن إتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس بل إن ما تقدم من التفويض وارد عليه وتعلم
أيضا ذكره لأن قوله التي يقع بها الوصول إلى حد من الحدود المسافة لكن في الجانب أن لا يكون
هذا المفهوم مرادا وإنما المراد منقولة فقط أو للتنبيه على أن وجود حدود المسافة
يستدعي وجود حدود الحركة وهو مما يحتاج إلى البيان الذي في حدود الحركة وأما وجود
حد في الحركة حتى تنقطع تلك الحركة وتبتدئ حركة أخرى مخالفة لها فلا وأما قوله والحركة
الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول إلا بالعرض فهو عكس نقيض العكس وإثبات الشيء
إذا لم يثبت وصول الحركة الواحدة كيف تنقض الحركة الجزئية المشهورة بالحركة الواحدة
الواصلة إلى الحدود المفروضة وما ذكر إلا تناقض محض ولهذا وأشار إلى امتناع وجوده
في آن بقوله فإن الآن ليس مثل المفارقة هذه إشارة إلى امتناع الوجود بعد الآن لا
على الوجود وهو هذيان ويمكن أن يقال إنه جواب السؤال ذكرناه في الميل ثم
بعد ذلك الآن إنما كان حاصل الدليل على أن بين آنين آن الوصول وآن
اللاوصول وبينهما زمان السكون وفرع على إثبات الآن الأول الشروع في إثبات الآن

الشاذ وزمانا فان زوال عن المحرك الموصل كونه موصلا لان المحرك الموصل اما هو الطبيعة او الارادة
او القاسر وغير اصلا هو الميل وان انعدم في جميع زمان زوال الوصول الا ان الطبيعة مثلا
باقية وزال عنها الايصال والتعليل ان يقول حمل المحرك الموصل فيما سبق على الميل في الضمير
في قول الشيخ ثم انه زوال عنه كونه موصلا يرجع اليه ذلك المحرك الموصل فيما سبق على الطبيعة
بما في ذلك واحد اعمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة الجسمية في ان
الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول بعد زمان المفارقة والآن الذي يصير فيه
غير موصلة غير الآن الذي يصير فيه موصلة فيتخلل زمان السكون وقد قرر فيه والمصنف ان يقع
اذا زال وصول الجسم المتحرك اياه الى المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل
بالمرة وزوال الايصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان
المفارقة وزوال الوصول ثابت بالفرض والتعليل ايضا من غير حاجة الى اثبات انعدام
الميل فلهذا لم يقل ثم ينعدم في جميع زمان مفارقة المحرك عن الحد وذكر ان المحرك
الموصل موجود في آن الوصول ثم زوال انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية بالميل
الثاني لا يكون في آن الوصول والا لاجتمع الميلان المختلفان في آن واحد وهو محال بل في آن
آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام الشيخ في اثبات الميل الثاني زوال الموصل فان
استمر زمانا لا ان حدوثه آنا لان الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد
ان يكون بين الزمانين آن فيه ذلك الآن لا يجوز ان لا يكون آن الوصول ولا آن اللاوصول لامتناع
ارتفاع النقيضين ولا يجوز ايضا ان يكون الوصول الآن السبب الموصل في زمان الوصول كان
موجودا والشيء الموجود ما لم يرد عليه ما يعدمه لا ينعدم والوارد الذي يوجب انعدام الميل
الثاني الذي هو ضده فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في
جميع زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر
لان الذي ثبت ان الوصول آنا ما استمراره في زمان فيتوقف على سكونه ضرورة انه
اذا فارق الحد لم يبق الوصول على حيثية لكون بذلك الحد ثم ثبت ان السبب الموصل موجود
في زمان لكن لا نسلم انه ينعدم اذا صار غير موصل فلعله كان موجودا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا يجوز

ان يزول الايصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن ان يكون السبب عدمه سلمناه لكن انعدام الشيء كما جاز ان
يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء شرط او وجود مانع ثم لو ثبت وجود الميل الثاني
في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل الاول فيه وامتناع الميلين في حالة واحدة اذ الى قوله وكذلك
اللاايصال الذي هو معلوله حاصلا معه وايضا كيف يتحقق اللاوصول آنا لان السبب الموصل موجود
لا ينعدم الا بحدوث ميل آخر فيه آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى اثبات الميل الثاني
ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين الاول ان يقال زوال الوصول انما هو بالميل الثاني والميل الثاني
آنا فيكون هناك آن فيه الميل الثاني وليس آن الوصول والا لاجتمع الميلان بل آخر فيكون بين الآنين
الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آنا لا يحدث في زمان اللاوصول بل في آن فيكون
فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول فلو ثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج
الى اثبات اللاايصال وان اثبته بالطريق الثاني فالحجة ليست مبنية على امتناع اجتماع الميلين
بل على ان يقال ان اللاوصول ليس آن الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد
وانه محال وانما لم يذكر المحرك الثاني لما ذكر ان الحجة مبنية على امتناع اجتماع الميلين وليس
انما يكون لو اثبت ميلين لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني
بل اقتصر على ان اللاوصول آنا في زمان لكن يمكن من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان
الميلين المختلفين ليسا بمقتضى الاجتماع لذاتهما بناء على القاعدة وهي ان المتقابل بالذات لما
هو بين الايجاب والسلب وما تقابل التضايف وغيرها فليس لذاتهما بل لان كل واحد منهما يستلزم
عدم الآخر فالميلان انما يتقابلان لان استلزام كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول
هو انعدام الميل الاول والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ عن زوال الايصال
عن ذكر وجود الميل الثاني فان ذكر المتقابلين بالذات مغني عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل
المراد بيان وجه عدم تصريح الشيخ بذكر المحرك الثاني لان الحجة لا تحتاج الى اثباته فان كون زوال
الايصال آنا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالعرض على الامر بالعكس وهو قال
زوال الوصول بلزوم الميل الثاني فيكون ذكره كذكر الاسباب وكيف لان سبب الحركة
اعني الميلين معدوم ما لم تقابل آخر يقول لما كان اللاايصال متحققا في زمان السكون كان الميل

الاول الذي هو الموصل موجودا لكن يكون المتأخر معدوما وبالجواب بما قرر في الجواب الحركة الموصل
انما يستحق مثلا لانه متعدد فرض عن الحركة ولا شك ان ذلك السبب هذا الاعتبار معدوم فيكون المسبب الاول
ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين قوله والاصل الاول
لان من ماضيا على الآن اذ العدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون زمانا لا زمانيا قوله لان من
قسما ثالثا فان الآن حد مشترك بين الزمانين فاذا انتفى الزمان الاول بطرفه فعدم ذلك
الآن وقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الاول ولا استحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان
وقبل ذلك الزمان موجودا وفيه ما قوله ولا يتحيل ليس يتعين الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن
الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن
وان اتصف بالعدم في زمان الا انه ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف
ذلك الزمان والا لكان الآن آن آخر قوله كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما
معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي سيحصل في الجزء الثاني غير موجود في الجزء
الاول فلو كان الحاصل هو الذي سيحصل بعينه يلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا معدوما
معا وانه محال قوله واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ولو استدل
على ذلك بان وجود الشيء وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج
بل يكون دفعة وفي آن فيلزم منه الآنات فلا حاجة اذا اسند قوله فان كل حاصل بعد ما لم
يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي
ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن
بعينه كان امتناع الحصول التدريجي متدرك اذ لو ثبت هذه المقدمة كفت في الاستدلال لكن الآن
اراد باول الحصول الآن لا لانه آن كل حادث يكون له آن يكون موجودا فيه فان الحركة
حادثة وليس لها اول حدوث موجودة فيه وان اراد به يوجد في زمان هو اول الازمنة
حصوله فمسلم ولكن من اين يلزم تناهي الآنات قوله اقول على الوجه الاول الشيء اما ان
يحصل على التدريج او لا ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هوية اتصالية يمتنع ان
يقع الا في زمان ما بل لا بد وان ينطبق على اتصال الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس

حصول اشياء

حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان فانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء
واحد في زمان واحد فلو فرض للزمان اجزاء ينفرض في الحركة ايضا اجزاء يكون في تلك الاجزاء
من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا
هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو اما
الحصول في طرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان دون الآن او
الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في
ذلك الزمان آن الا وذلك الشيء حاصل فيه لكون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الحصول في
طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته
والتحيل بالحصول بما تقدم من ان الآن الحاصل او فرض الآن الحاصل وما تأخر
فهو آخر الغاية فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما قد يقع في زمان فلا فرق بين
الكون والتربيع والتثليث فانها كذلك تشمل الآن وتتميز وقد ظهر مما ذكر ان بين حصول
التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس هو الحصول
التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون على وجه
آخر كما له هوية اتصالية تنطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي ان حصول في
الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان فالحصول
الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فحينئذ يلزم ان
لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله
في جميع الزمان الذي بعده وما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان كنسبة النقطة
الى الخط غير ان النقطة ربما يكون في حد والآن لا يكون طرفا اصلا وكما ان النقطة
يوجد في طرف الخط فقط ولا يوجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط ان يكون
طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فكذلك الآن طرف الزمان ومعدوم من جميع الزمان
ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار انه يوجد في الجزء الاول
من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم ان يكون

الوجود الشيء مقدرة وانما يلزم ذلك لو كان الزمان الحاضر موجودة بالفعل بل الزمان شيء والحركة
والحركة ايضا اتصالية متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول كما ان الزمان ليس في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة فلم
يكن حصول الحركة في كل الزمان بل في بعضه قلنا لا نم ملازمة الملازمة وانما يلزم ان لو كان الزمان جزء
واحد ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن يصدق هذه القضية باستحالة الجزء من الزمان والجزء من الحركة
الحركة والعرض على الجزء الطبيعي على المبنيين وجود الميل ثم يجتمع اجتماع ميلين مختلفين في
وجود ما في زمانين بان يبقى الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول
كما جاز ان يكون عدم الثاني في جميع الزمان الذي بعد فجاز تجويز وجود الميل الثاني في زمان
والميل الاول في زمان وان يكون بينهما آن لا يوجد ان فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض ليس
على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الى ان يصل
آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني
كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف يحصل فيه
اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين هذا الوجه بالاعتراض الثاني السبب على ان التعرض عن هذه
الاعتراضات بالكبر بعد الاحاطة بما مر قوله وتقريره ان كل حركة في مسافة ثم المراد بالحركة
الحركة الحقيقية كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة في الجهة عن الى ما بعد وحتى يمكن
فيها تحقق الزمان وان الحركات التي لا اختلاف في الجهة مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان
الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة مع انها ليست مستقيمة ولا مستديرة الا ان يقول
حدود المسافة حدود الحركة وفيه نظر قوله وما ذكره الشيخ وهو ان الحركة لا تقبل صحيحة
ان بدلت لفظ المباينة بالاماسة فغير مسلم جواب سؤال وهو ان زوال الوصول
والاماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة بالاماسة لم يتم اذ بدلت المباينة بالاماسة
اجاب بان اقامة الحركة بالاماسة والوصول اذا ثبت الميل الثاني وعدم اقامتها بالاماسة لا تقتضي
فيها اصلا لا يضر لا اشكال في المنع قوله بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المطلوب
ان القوى الجسمانية يمتنع ان تكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة
فلانها لو كانت جسمانية فاما ان تكون بالقسر او بالطبع وايا ما كان فالتغير فلانه لو تحرك جسم

اشارة الى ما ذكره من ان الحركة حدود المسافة
وانت خبير بضعف ما ذكره الشيخ
وايضا لا نسلم ان الحركة حدود
الى ان قوله حدود الحركة الى
الى الاخير والمنع وجه
وهذا الجواب ظاهر وانما
استقامتها فلا المراد
الحركة المستقيمة
الحركة الانتقالية
على خط مستقيم

فكيف

امتناع

بمنع

او يوجد فيه

جسمين مختلفين في الصغر والكبر غير المتناهية في العدة او المدة في مبدأ واحد يلزم التفاوت بين حركتين
في الجانب الغير المتناهي وانه محال لما بين اذا كانت القوة الجسمانية غير متناهية فلا يكون تحريكها مبدأ فتقول لا
نسلم ان الحركة من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن
ان يحرك جسما وبعضه من مبدأ مفروض فيه يلزم التفاوت في الامام بين ان يتحرك الجسمين
المختلفين بقوة وتأثير الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه تقطع الجسم الاكبر واما يلزم لو كان التفاوت
بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الى فرض غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون التفاوت
بالسرعة والبطء كالمرحركة الفلك الاعظم اسرع من حركة فلك الثوابت مع انها غير متناهية
وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت
الحركتين في الجانب الغير المتناهي في المدة او العدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطء اما
في المدة فلان القوة الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير
متناه لا نا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت جسما اصغر كان زمان
حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان لا يساوي معادلة اقل والتفاوت بين الزمانين بين
الطول والقصر ليس الا في الجانب الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة
فلانها لو كانت غير متناهية في العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه ولانه المراد
بعدم تناهي القوة في العدة واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان
هذا العدد اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله فاجاب بان المحكوم عليه هناك
الحكم هنا بان قوة القوة متفاوتة وهو دائر في الكل ولا شك ان قوة القوة على تحريك
الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت في القوة بخلاف الحادث فانها
لما لم تكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه بالتفاوت ولما لم يوجد ويقول الخصم
اذ عقلتم لزوم التفاوت في قوة القوة على تحريك الكل والجزء وان التفاوت الاقصى فان
زعمتم ان اللازم الخصم وهو التفاوت في الاقصى فاد الكلام وكان مراد الامام
من قوله انتم تسلمون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الاقصى هذا الذي قررناه لكن

الغير المتناهية فاذا كانت
القدرة الجسمانية

كل سرار

اعوقصر

لتفاوت قوة القوة وهو محذور
غير مسلم لا بد له من دليل وان
زعمتم ان اللازم صحيح

مما في عبارته فانه استدلال على ان الكل في تحريك الكل اضعف منها في تحريك
الجزء اذ المقصود بطبيعته عاجز عن التحريك العرضي وكلما كان المولود اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما تفاوت قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركات
الغير المتناهية واجاب الشارح بان الشيء اما ان يتعلق الى الغير المتناهي الذي لا يمكن وجوده موجودا
في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم صرح بانه في العدم قابل للزيادة والنقصان وبان
ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل انما ينافي ما دي اذا تخيلنا امتدادا يكون له جهتان واحتمل ان
يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احدى الجهتين فقط
والحكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احدى الجهتين لا يكون الا في الجهة الاخرى
وقوله في النظر الاول احترازا عن دليل يدل على امتناع ان يوصف بعدم التناهي وبالقلة
والكثرة كما امتنع وجود الغير المتناهي على الشرائط المقررة عند الحكماء فانه يدل على الوجود
واما قوله لانها من خواص الكم المتناهي ثم لا شك انه بمعلومات الله تعالى وقدرته وعلمه
انه يجاب عنه بان الكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية
بالضرورة واما ان معلومات الله تعالى زائدة على ما هو عليه وقدرته فذلك شيء آخر وقد حصل الكلام
ان يقال بان الغير المتناهي لا يقبل الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له وجود
في وقت من الاوقات الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب الامر لكن ازدياده ونقصانه في
الجانب الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع وكلام
الشارح صريح في ان الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية يلزم ان يكون الغير المتناهي
قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو يوجب ان يقال لو كان المراد
الغير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان الجزء الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج
في وقت ما وذلك كان المراد انه يقبل الزيادة والنقصان في الاوهام في الوهم فهو ايضا ممنوع
وانما يكون كذلك لو كان قبول الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك بل هو الحكم
بالضرورة لزوم التفاوت بين الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهي فلا يرد
ما يوجب كذلك في الوهم وبحسب الامر واعلم ان الطبيعيات لما كانت محسوسة وحكم الوهم

في الطبيعيات

في الطبيعيات صادق فاعتقد ما سنا المذكورة في البراهين الطبيعية لا يجب ان يكون مأخوذة من الخارج بل
بحسب نفس الامر وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرها قوله
مقدمة اذا كان الشيء ما يحرك جسما ولا مانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر
هذا في مقدمة الا ان القوة الطبيعية اذا حركت جسما يكون قبول الجسم للتحريك مثل قبول الاصغر بعضه
لعدم المانعة فيه فان كان مما تفاوت لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوة وهذه في المقدمة
الثانية والتفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر لا انما سارية فيها بتحريكها
وهذه في المقدمة الثالثة فلو كان جسم بقوة الطبيعية حركات غير متناهية وحرك بعض ذلك الجسم
الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات غير متناهية وحرك بعض ذلك الجسم بقوة الطبيعية البعض غير
متناهية وحركات الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت
متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي
اعني نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية قوله
اكتفى الشارح بهذا البرهان الحمل على حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده
لو كانت حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا تنقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون الجزء اذا
اصلا فضلا عن ارادة نسبة ارادة الكل قوله فالقوة المحركة للسماء غير متناهية بيان ان لو كانت
حركة غير متناهية وزيادة دورية والحركة الدورية من التساوية فالقوة المحركة للسماء غير متناهية
والقوة المتناهية جسمانية ينتج ان القوة المحركة للسماء الجسمانية فيكون قوة مفارقة اما
وهو المطلوب اقول والمنفصل المفارقة انما تحرك جسما لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات
انما يكون في موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة للسماء مفارقة
عقلية فان قلت لم ارد بالقوة المحركة للسماء المباشرة للحركة التي يصدر عنها الحركة فهي قوة
جسمانية لا عقلية وان اردت بها الجسمانية فلا بد من دلالة تنقل الدلالة على عدم تناهي
الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية
عن القوة الجسمانية بحسب ذاتها بل بحسب قوة اخرى ولا شك انه يجب ان يكون غير متناهية الآثار
والا استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة ليست

جسمانية بل مفارقة نعم يدل الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي متحرك بالحركة الدورية
واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من باب ايجاب العكس ولم لا يجوز ان يكون في
مركز الارض كرة تتحرك بالارادة ويكون الزمان مقدار حركتها واعلم ان الحاصر هذه الفصول
ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات ان الحركة السماوية فاعلية بمعرفة العقل والا لم يحتج الى بيان ان
الحركة الغير المتناهية دورية فلا يرد ان الحركة الدورية سماوية وانما صرح الشيخ في الشفاء بانه
من غير البدل مناسب لما كان فيه من اثبات غايات الافلاك واستنتج منها عدم تناهي
القوة المحركة للسماء وبه يحصل الاشكال على القاضي الشارح لما ذكر الشيخ ان الملائمة للحركة
قوة جسمانية والعقل يحرك اول اعترض الامام بان الحركات الغير المتناهية اما ان
تصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية وان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن
الجسمانية لم يكن العقل فاعلا وايضا يجوز ان العقل علة فاعلية والقوة الجسمانية علة مادية
وايضا جواز ان يحرك الفلك شيئان ما يحرك بتحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة
لاجله وما يحرك بتحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك العقلي لا يجوز
ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والانفعال والمباشر للحركة متغير متحرك فلا
يكون الحركة صادرة عنه بل الفلك يتحرك على سبيل التشوق واما محرك الفلك على سبيل التنقص فهو
بعيد عنه على وجه التشوق وقريب منه بالنسبة الى الحركة ووسط وهو نفس مدبرة غير انها متعلقة
بالفلك على وجه التدبير فتكون لها تصورات كلية وجزئية وتتاثر من تصورها الجزئية التي يحصل
لها بالجزئية من قوتها المتخيلة بهذه القوة المتخيلة فيرتسم فيها صور الاشخاص الجزئية فتحدث
فيها الحركات الجزئية على الاستمرار امكن ان يجاب عن تحقيق مقاصد القوم ولم ونبه على الجواب
اي لا نم ان المباشر لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية التحريك وانما يلزم ذلك
لو كان صدور الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل ما يصدر عن العقل
المفارق فيها امور متغيرة غير قارة وتنفعل بحسب تلك الانفعالات غير متناهية وان فيها امور
المتصل بكونها غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها فهذا نظر ان صدور
العقل المجرد الاحد عن المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك يصرح بان الصادر

عن الفلك

عن الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات المتعددة لا تحفظ الزمان فيها
تناقض بيان ذلك انه اذا صدر عن الفلك حركات متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين
حد هو بداية احدهما ونهاية الاخرى فهي الحركات التي تفصل حدودا او نقطا فلا تحفظ الزمان
واما ان لا يكون بين الحركات حدود فح لا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان ح تلك
التحريكات لا على سبيل الاستقلال صورة النقض لا يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات
الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة محركة جسمانية لا على سبيل الاستقلال
حركات غير متناهية فهذا مفروض وبعضها يحرك كذلك كما يحرك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا
وجوابه ان هذا انما يتم لو امكن ان يستند بعض القوة تلك الانفعالات الواردة على جملة القوة
وهو ح واعترض الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة
وعندهم ان الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون معلولا للعقل
وان جاز ذلك فليجز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز صدور
الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمانية الفلكية بواسطة الانفعالات فلم لا يجوز مثله في سائر
القوى ح لا يكن الفلك فيبقى من القوى الجسمانية انما لا تقدر على اعمال غير متناهية فعلى هذا
اشار الى هذا الوجه ان حين اذا جاز صدور الامور المتجددة في النفس الجسمانية عن العقل لا يمكن القطع بالجواب عن الاول لم
لا يشك ان مباشر الحركة هو النفس لا العقل لانه ليس بمتحرك والمتغير انما يصدر عن العقل
بسبب الحركة الجزئية حتى يكون هناك سلسلتان متعددتان كل فرد من احديهما يتعدد من كل فرد
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة الحركات فكل
حركة تتعدد القوة الجسمانية بحالة انفعالية صادرة عن العقل وتلك الحالة الانفعالية
تعدنا لاصدار حركة لاحقة وهذا كما اذا قطعنا حدا من حدود المسافة واعترض
حد آخر سنرى انه ويخيل انا قطعنا ثم يخيل انا قطع حد آخر هكذا فكل حركة سابقة مؤدية لتخيل
هو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة ولم والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر
لانه اذا كان شيئا محركا ومتحركا فهو من حيث انه متحرك يحتاج الى المحرك فان كان محركا لنفسه يلزم ان
يكون فاعلا وقابلا وانه محركا بحركة غير فتلك الحركة ان كانت متحركة يلزم احتياجه الى المحرك آخر

وهكذا حتى ينتهي الى محرك غير متحرك فالواجب ذلك المحرك هو المبدأ الاول او العقل وما عداه من المحركات
متحرك وهذا الذي حملهم على الاتفاق في تحريك الافلاك بالصور المنطبعة لانهم لما ذهبوا الى ان ما عدا
المبدأ الاول من محركات الافلاك متحرك اما بالذات او بالعرض والنفس والعقل ليس متحركا لا بالذات
ولا بالعرض فلا دخل لهما في تحريك الافلاك فانهم محركات الافلاك في الصور الجسمانية وما غرضه
الشارح على هذا الكلام بقوله وذلك غير واجب وتقريره ان تعالى لا يلزم ان يكون المحرك فاعلا
فاعلا بالاختيار فان من الجائز ان يكون محركا سواء كان من جنس فان القوة محركة من جهة انها تنفعل
من العقل متحركة من جهة انها حالة في مادة وكيف لا يكون محركا لنفسها ومحركا للمتحرك
بالعرض هو محركا للمتحرك بالذات لكن محركا للمتحرك بالذات اعني الفلك بتلك القوة
فيكون محركا من حيث متحرك بالعرض هو نفسها كما ان الطبيعة محركة ومتحركة بالعرض وليس محركها
بالمحركة العرضية الا اياها واعلم ان الانبساط يكون قوله وهذا هو الذي حملهم على الاتفاق
مقدما على الاعراض الا ان ذكره بعد التزييف لما كان فيه نوع استحقار واستهزاء
اخره عنه والواجب في قوله فاذن من عقول مفارقة ان تعالى لنفوس مفارقة لما قدم
من اعتراف بان المحركين السماوية تصورات عقلية قوله لما كان المعلول الاول لا يمكن
ان يكون جسما بل عقل مجرد تقرير الدليل لابد من تقسيم الموجود الى العرض والجوهر
فالموجود اما ان يكون موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر والجوهر اما ان
يكون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم لا حالا
ولا محلا فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير هو النفس والا فهو العقل اذا ثبت هذا
فنقول المعلول الاول لا يجوز ان يكون عرضا لان العلول سابق على غيره وتقدم العرض على
الجوهر ولا جسما والا لزم صدور امور من الواحد الحقيقي لا صورة ولا هيولى لما ثبت
من امتناع ان يكون شيء منها علة لغيره او صورة مطلقة ما غير الصورة موقوف على تشخصها
وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت علة الصورة كانت
فاعلا قابلا معا وانه محال ولا نفسا لان افعال النفس على تلك التقدير فلكان المحرك
يتبع الحاوي كان عدم الخلاء انما يمكن وهو ح والشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق

تحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء اولا فان لم يصدر
عنها شيء آخر لم تنتظم سلسلة الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت ان افعالها
متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال فتعين
ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار ان العلة
يصدر عن النفس شيء ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من
المبدأ الاول بوجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني
ان قولكم افعال النفس تحتاج الى المادة ان اردتم ان جميع افعالها كذلك
فهو ممنوع وان اردتم ان بعضها كذلك فهو مسلم لكن لا يستلزم المطلوب ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد بالنفس هو النفس التي تقف جميع افعالها على البدن فان
العقل يباشر فعله وفيضانه على وجود المادة بل وعلى استعدادها بالمجردات
الثالث لا نسلم انه اذا لم يكن المعلول الاول النفس والجسم لا جزء منه يكون
هو العقل وانما يكون كذلك لو كان جميع كمالاته موجودة فيه بالفعل وجوابه ان
الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة فاذا لم يكن احد الاربعة يتعين ان يكون
هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل فيه فهو لم يثبت الا بدليل آخر قوله
فالنظر فيه من العلوم الرياضية فيه نظر لان البحث عن وحدة الاجسام وكثرتها
بحث عن احوال جسم الموجودات من حيث انها موجودة فيه فهو من الالهيات والعلم
فقط الوحدة والكثرة بالاجرام العلوية حتى صار البحث عنها من علم الهيئة قوله
كالقائلين بالمنشورات المنشور تشكل مجسم يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع
وثلثان وقوله الا القمر يخرج منه عن فلكه الكلي فهو لا يكون فلكا كليا ولا جزئيا
قوله واكمل الفاضل الشارح لما كان حاصل الدلالة الثانية على نفي حركة الكواكب
في الافلاك ان موازاة مركز تدوير القمر وعطارد وتهما في كل دورة مرتين
انما يتصور لو كان المركز التدوير حركتان حركة على التوالي وحركة على خلاف
التوالي فلو كان المتحرك هو الكوكب او فلك التدوير بنفسه لم يكن كذلك لامتناع

الآلة

النفس تفعل بالارادة

فعلا يكون

ان يتحرك الجسم الواحد بالذات الى جهتين مختلفتين دفعة واحدة اعتراض
الامام بان هذه الدلالة انما تستقيم لو كان الممكن ان يتحرك الجسم
الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة تستلزم
الحصول فيها فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما معا وانه محال
وتوجيه الجواب اما لا نسلم ان تحركا واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم
حصوله فيهما وانما يلزم لو كان حصوله في الجهتين بحسب الحركتين وليس
كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة من الحركتين فان الحركتين اذا كانتا
الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة مساوية لمجموعهما وان كانتا الى جهتين
حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس يلزم
ان تكون الحركة الواحدة بسيطة فقد تكون مركبة وحصول الجسم في الجهة
انما يتوجه بهذا باعتبار تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين والتحقيق
الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك يحصل له حالة مخصوصة من الحركة فان
الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة العارضة للسفينة فهو ينتقل من مكان
الى مكان كانتقال السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته المخصوصة بسبب
حالة عرضت لذاته او صفاته وايضا لذاته لوضاعه وايضا له
وايضا للمتحرك بالذات توجهنا الى جهة اعني ميل اليها سواء
كان ميلا طبيعيا او قسريا او ارادتيا والميل الارادي في المتحرك بالعرض
فان واحدا منا لو تحرك ومعه حجر فلا شك ان ذلك الحجر ينتقل الى موضع
لكن تلك الحركة صارت عارضة لنا عن ارادة ولا ارادة في الحجر
فهذه الحركة موجودة في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض
ثم لا استبعاد في ان الحركة بالعرض ليست مانعة للحركة بالذات فجاز

فجاز ان

فجاز ان يكون المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة
متحرك ايضا سواء كانت الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين
لكن ههنا شك وهو انا اذا فرضنا رابطتين محيطتين احدهما حاوية
للاخرى وهما متحركان بالخلاف على نحو واحد حركة واحدة وعلى
الدائرة المحوية نقطة في السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان
تكون دائمة على نصف النهار لان المحور ان حركتهما على جهة هو
الشرق درجة فقد اعاد بالحاوي الى جهة الغرب مع ان تلك
النقطة لما كانت من نقطة الدائرة المحوية ونقاطها نقطة دور الفلك
حركتها بالعرض دوره فلا بد ان تكون تلك النقطة في جهة الشرق
تارة وفي جهة الغرب اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول في
حل هذا الشك لكل متحرك حركتان حركة حقيقية وهي قطع المسافة
التي يتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى اية نقطة نقطة
فرضت خارجة عن المسافة وهي زاوية المسافة حركته عندها
ونقطة المحور وان كانت لها حركة في نفسها وتحدث زاوية بالنسبة
الى النقاط الخارجة عن مبدائها لان مرضها متحرك بالخلاف
حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الا ساكنة ويتفكر فيه محال
ومما يوضح الجواب عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما تستلزم
الحصول فيها لو كانت وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول
في الجهة انما هو بحسب تركيب الجهتين الحركتين حتى ان كلا من الحركتين
لو تجردت عن الاخرى كانت متساوية الى الجهة المتوجه اليها
فانا اذا فرضنا واحدا على خشبة هي غاية ذراع وهو والخشبة
متحركان بالخلاف متحركا مستويا فاذا كان راس الخشبة بالطرف

موازنا للنقطة وانتقل الخشبة مع ذلك الموازاة مثلا ذراعا
تحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما
كانت وهكذا حتى تحرك الخشبة بانية ذراع والشخص الى اخره
اما لو تحرك الخشبة فقط لا تحرف الشخص عن المواجهة الى جهة
الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة تحركه بحسب
تركيب الحركتين قوله اذا فرضنا حسبا بعد علته
فقل لتقدير هذا البرهان طريقان احدهما طريق الميتة
وتحريره على ما في الكتاب ان الحاوي لو كان علة للمحوي
لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول
بعد وجوب العلة ووجودها فلم يكن وجوب المعلول
مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود المحوي
مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب مع وجود
الحاوي فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجود
الحاوي او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب
الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد
ثبت امكانه وقد اخلف وان كان غير واجب مع
وجوب الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه محال وليس هذا
المطريق الاقيا سا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي
علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان وجود المعلول بعد وجوب
العلة فالمعه هو الامكان واما بطلان التالي فلان عدم الخلاء
مع وجود المحوي على تقدير كون الحاوي علة للمحوي كان عدم الخلاء
ممكنا وهو محال والا لم يشرع المتن الا بهذا الطريق الاول

وبناء

وبناء على ثبت مقدمات احديها ان الجسم لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما
لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد ولو اطلق هذه المقدمة غير مقيدة بالجسم كان اولى لعموم
اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء فرض يمتنع ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان
جسما او غيره وثانيها ان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة لان
العلة تجب اولا ثم توجد فيجب المعلول فعند وجوب العلة لم يجب المعلول بعد وكل ما لم يجب ويكون ثانيه
الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثها ان الشيئين اذا كان بينهما تلازم
تلازمهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لانه لو وجد احدهما واما امكن الآخر امكن انفكاكهما
فلا تلازم بينهما وترك الدليل بعد هذا ظاهر لكن المقدمة الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله
فانهما يتخالفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما لا يقال ليس مقدمة عدم اختلاف البرهان
المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب
احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر مع امكن انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم
بينهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول الدلالة مشتركة بالجواز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في
الوجوب والامكان كذلك يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجد احدهما ولم
يجب الآخر مع وجوب امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف
مطلقا لا بالامكان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح ويمكن ان يجاب عن
النقض بان المراد بالوجوب ما يمتنع من الوجوب بالذات او بالغير والمراد بالامكان صرف
الامكان ما لم يجز الى الوجوب والوجوب ومن الظاهر ان الشيئين اذا كانا متلازمين
فكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا فانه لو بقي على صرافة الامكان لكفى الانفكاك
بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوي متلازمين
وكان عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع
وجوده لكنه باق على صرافة الامكان فانه قد كان وجوب الاختلاف المتلازمين في الوجوب
مطلقا فقط وجوب الاختلاف في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجد احدهما بالذات والآخر واجب
بالغير لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يكن

ارتفاعهما ما دام امكان ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق
الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الآخر نظرا الى انه انما يقتضي جواز الانفكاك لا يمكن انتفاعه
نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وعندك ان هذه المقدمة
مستدركة في البرهان اذ يكفي ان نقول لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فعند وجوب
الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي مما يتقوم بالحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي
لم يجب ما يتقوم به الحاوي واذا لم يجب ما يتقوم به الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وسيبقى
الشيخ لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب السؤال الاول من غير احتياج الى تلك
المقدمة واما قوله لا يلزم من وجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد المعية في الوجوب وعدم
لا في الوجود والعدم كما يختلف الشارحون فليس الامر الا ان وجود المحوي اذا لم يجب لم يجب
عدم الخلاء وبينه بان عدم الخلاء شيء وجب وجوده بوجود المحوي فان وجوب عدم الخلاء
اذا استلزم وجوب المحوي كان عدم وجوب المحوي مستلزما لعدم وجوب الخلاء بحكم عكس
النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان يكون الحاوي موجودا وجوده وجود للمحوي فلا يلزم
يكون مع وجوب المحوي لو امكنا فلما كان مع وجوب الحاوي امكان المحوي اما على تقدير الامكان
فظ واجبا على تقدير الوجوب فلانه لا يكون بذاته بل واجبا بغيره والوجوب يستلزم الامكان
ومعية الملزوم تستلزم معية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوي
فلا يجب وجوده ما يلائمه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لا نسلم استلزام معية الملزوم معية
اللازم الامكان وانما يكون لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على
الوجوب والمتقدم على الشيء لا يجب ان يكون معه وهو ظ الطريق الثاني في الجواب
في التقدم والثاني وهو ان تقول لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم المحوي
بط بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما على ذات المحوي ح فالمحوي عدم الخلاء
والمتقدم على الشيء متقدم على الشيء فيكون عدم الخلاء متقدما على الحاوي والمتقدم على الشيء
موقوف عليه والموقوف عليه الشيء ممكن لذاته فيكون عدم عدم الخلاء ممكنا لذاته
وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوي والحاوي واحتياجه الى التأليف

شاخ

شاخ واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته يريد تحقق التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء
فاولا تحقق معنى الممتنع لذاته وذكر الخلاء في هذا البيان واقع بطريق التجوز التمثيل اولا انه مفهوم
تصور الممتنع لذاته قصدا اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذا انا
نفتقر العدم بل معناه شيء يتصوره العقل ويجزم بعدم وجوده من غير نظر الى الغير وان جاز
نوقف حكمه بالعدم على وسط والباء شار بايراد يختص المصنف حيث قال ان تصوره هل يقتضي
الامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان العقل لا يحكم بعدمه بمجرد تصوره العقلي بل بالنظر
الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل ما عسى ان يختلج في الوهم من الشك بالبرهان عدم الخلاء
واما امتناعه لذاته فلانه فان الذي دل على عدم جواز لو وجد الخلاء لكان
فيكون ذا مادة فلم يكن خلاء فوجوده يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لانا
لما نظرنا الى ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه محال والممتنع بالغير وان جاز استلزامه
الا انه انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل الوحدانية
كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم المحال بالنظر الى
ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل من الخلاء حكم عليه العقل
بانه يمتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر الى الغير وكذا معنى الواجب
لذاته ليس ان هناك ذاتا ووجودا يقتضيه وانما هو شيء يتصوره العقل ويحكم عليه
بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن لذاته فان العقل لا يجزم بوجوده
ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علة او عدمها اذا تقرر ذلك فنقول الشيء يتصوره العقل و
يسميه بالخلاء وعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه
نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لوجود العقل
وعدم الانسان عدم في الخارج لوجود خارجي فنفي وجود المحوي من حيث انه ملاء يلزمه نفي ذلك
المتصور قطعا وهو نفي ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث انه ملاء فوجود المحوي
وعدم الخلاء متلازمان وقيل الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين لا يتصور التلازم
في العقل انه لا يلزم بحسب العقل على ما لا يخفى على تقدير التلازم العقلي فليس مقصود البرهان

فان المقدمة هي التي تكونها متلازمين في الوجود بحسب الامر نفس بل المراد المبالغة في عدم التحقق
على ما هو الشايع في عرف الخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملاء فائدتان الاولى ان هذا التلازم
لا يدفعه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث ذاته نفي الخلاء من حيث انه مقدر بالخلا
فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان الملاء هو المكان المملو فيجب اعتبار سطح الحاوي في تصوره
تارة خلاء وتارة ملاء واما نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملاء فان الحاوي جسم ولا
خلاء ولا ملاء له اذ لا مكان له فاستلزم المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه يملا المكان مذاهبا
صحته واستقربه كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء وهو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او
بوجود الملاء فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه يملا المكان مذاهبا صحيحا لوجود
الخلاء لا يتصور في حقيقته الا ذاته لا خلاء مع المحوي على تقدير عدم السطح الحاوي ايضا الثانية
انتفاء سؤال وهو الخلاء عدم المحوي فيه عدم العدم فيكون شيئا فعدم الخلاء هو نفي المحوي
فالقول بان المحوي مع عدم الخلاء ينزل المقول بان الشيء مع نفسه وجوابه انا لا نسلم ان الخلاء
هو عدم المحوي بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوي من حيث انه ملاء وكونه ملاء وصف للمحوي باعتبار
مكانه وكان قوله والقارين المتباينين للمحوي وهو نفي ما يتصور منهما من الخلاء تنبيه على هذا
فانه يخطر ان عدم الخلاء يجوز وجوده المحوي لشدة تقارب معنيهما وهما فيهما
واذا تحقق سقط ما يمكن ان يتمسك به هذا الشك انا نقض على المقدمة الثالثة بان نفي وجود
المحوي مع عدم الخلاء معينة تلازمه هو ما لا يتحدان في الوجود لان عدم الخلاء واجب
بالذات ووجود المحوي ليس مع عدم الخلاء معينة تلازمه لانه لو تلازما لزم اتحادهما في
الوجود وليس كذلك كما في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان عدم وجوب عدم الخلاء
بالذات مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان والثاني ثابت بيان التنافي انهما لو تلازما
معينة ملازمة لما تلازما بحيث يتحدان في الوجود وهذا التقرير اطبق على ما في الشرح
واجاب بان المعينة التلازمية بين عدم الخلاء ووجود المحوي انما هو على تقدير علية الحاوي للمحوي
على هذا التقدير ليس واجبا بالغير حتى فانما كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان
الحاوي علة للمحوي كان متقدما على المحوي بحيث يتقدم المكان فيه عدم الخلاء يلزم وجود المحوي

وبين وجود المحوي يلزم عدم الخلاء قطعا اما اذا لم يكن الحاوي علة فعدم الخلاء لا يستلزم
وجود المحوي لجواز كون الحاوي والمحوي معدومين فيكون الخلاء انما موجودا وكما ان الخلاء
لا يتعرض لعدم المحوي مطلقا بل انما يتعرض لعدم المحوي من حيث هو محوي وملاء وان تعرض محيط
لا حتى لا يتعرض من الابعاد التي هي الخلاء فان العدم المحض ليس خلاء وكذلك وجود المحوي
لا يستلزم عدم الخلاء الا من حيث انه متحد سطح الحاوي كما سنبينه فيه بقوله لان ذلك
الخبر الذي يفيد وجود المحوي لا يستلزم الخ على المقدمتين اما على المقدمة الاولى وهي
التلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر في قوله هو الذي جعل ومعنى الكلام ان الحاوي
الذي فرض علة للمحوي هو الذي بحيث يكون معه عدم الخلاء كما ذكر من ان مع عدم الخلاء
عدم المتصور من الخلاء وتصور الخلاء لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوي فاذا لم يكن لعدم الخلاء مع المحوي
اعتبار ثم قال ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوي اي لامكان عدم الخلاء مع وجود المحوي
على تقدير الحاوي امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي لان المحوي ح يكون ممكن مع الحاوي فيلزم
امكان الخلاء وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما هو ثبات مقدمات القياس المتنازع
عليها والمقدمة الثالثة ان المحوي على ذلك التقدير ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم
بامتناع افادته لانه شيء امتنع ان يكون الحاوي علة للمحوي امتنع وجود المحوي مع كونه معلولا
للحاوي ثم صرح بهذا في قوله والحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجري على ظاهره لكان
قوله ولذلك حكم مع قوله والحاصل لا حاصل لانه يكفي في الجواب ان يقال العلية الذي يفيد وجود
المحوي هو الذي يفيد معه عدم الخلاء كالمحوي انما يكون واجبا لغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي وتوجيه
هذا الجواب انما يظهر بالاستقراء فيقال اما ان يراد بالمعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود
المحوي المعين في الامر او على تقدير علية الحاوي والاول ح والثاني ح لكنا نحن على هذا
التقدير نمنع في الاول بناء على ان الاقتصار على هذا المنع كاف في الجواب الا انه حتى المنع
بيان كون المعية التلازمية انما هي على تقدير وجه نظر وجه الاول اما ذكر في ذلك البيان
لا بد ح ان لوجود الحاوي مدخلا واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء بل على ان وجود
تصور عدم الخلاء يتوقف على تصور السطح الحاوي ولا يلزم منه الا ان المعية باستلزام وجود

اعلم ان المحذور في الدليل هو امكان
الخلاء انما يلزم من امرين احدهما المعية
التلازمية بين وجود المحوي وعدم
الخلاء وثانيهما امكان المحوي مع
الحاوي وهما متفقان على تقدير
الحاوي واما على تقدير عدم الحاوي
والامر الاول لازم لكن الثاني
اعظم الاشكالات وهو ان
ليس علة للمحوي المطلق وانما
وهذا المحوي وان كان مستلزما
لعدم الخلاء الا ان عدم الخلاء
الاستلزام هذا المحوي المطلق
فاذا قيل لو كان الحاوي
للمحوي لما يجب المحوي وقد يجب
وعلى الملاء فلم يجب الملاء واذا
المحوي لا مستلزم لعدم الخلاء وهذا
بهذا الخلاء يكون بملاء آخر
لا بعدم
الخلاء

المحوي لعدم الخلاء يتوقف على تصور الخلاء والمطلق الاطلاق فما هو اللازم من بيانه غير مطلق
والاولى ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين
استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي واستلزام وجود المحوي لعدم الخلاء وهذا الاستلزام
وان لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان عدم استلزام عدم الخلاء لوجود المحوي يتوقف عليه
كما بين فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثاني ان التلازم بينهما متحقق على
على تقدير تحقق الحاوي سواء كان علة او لا فالسؤال انما خصص بحال عدم العلية لم يندفع بما
ذكره لتحقق الطبيعة في نفس الامر واختلافهما في الوجوب فان قلت اذا كانا معا على
تقدير تحقق الحاوي والمحوي يمكن لمكن عدم الخلاء فنقول امكان عدم الخلاء انما يلزم
لو كان امكان وجود المحوي مع وجوب الحاوي وليس كذلك بل امكانه مع امكانه ووجوبه مع وجوبه والجواب
في الجواب ان احد المتلازمين انما يجب في مطلق الوجوب لا الوجوب بالذات وقد سلف
بيانه واعلم ان الاشكال القوي هنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين والمحوي
المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم
على ذلك التقدير الثاني ولو قيل وجب الحاوي ولم يجب المحوي ولو لا لزم الملاء فلم يجب الملاء فيمكن الخلاء
فنقول المحوي ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجود الملاء المخصوص عدم وجود الخلاء قوله عدم
وانما اورد بيانا لقوله لكان اذا اعتبر حال المعلول مع العلة وجدتها الامكان
كل حال الثاني الحقيقة ان حال المحوي مع الحاوي الامكان وهو جزئي وانما ذكر الثاني كليا
تمهيدا للجزئي وبيانا له ضرورة انه اذا ثبت الكلي ثبت الجزئي كقولنا كل انسان حيوان
فزيد حيوان فان قلت يجب ان يكون مراده بالمعنى الحوي والحاوي لا كل المعلول
والعلة والا لم ينتظم الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال كل معلول مع علته
الامكان كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية ولا اتفاقية لا دخل
لها في القياس الاستثنائي فنقول الشارح ايضا يقول المراد ذلك لانه عبر عنه بالعبارة
الكلية عقيب الجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال الحاوي مع المحوي الامكان
لان المحوي معلول وحال المعلول مع العلة الامكان فيكون حال المحوي مع الحاوي الامكان فتأمل

استثناء لتالي الشرطية المستلزم للاستثناء فلما كان المقصود من ايراد التالي الجزئي الكلي ذكر
استثناء جزئيا الا انه يحتمل تفصيله قوله فلا يخ وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة لان المعية
التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلاء مشروطة بالتفاوت في الوجوب على ان تفصيله يقتضي به مصرح
والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح
بالتالي جزئيا ثم اورد تفصيل استثنائيه قوله الاقتصار على ما قرره لم يقرر الشيخ واو
الكلام الا ان حال المعلول مع علة الامكان وهذا القدر مع من غير اعتبار كون العلة الحاوي
لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء فانه ما لم يفرض سطح حاوي لم يفرض الخلاء اصلا عدمه
فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء فانه ما لم يفرض وبالعكس وكيف ولو افاد امكان المعلول
مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استثناء الكل جبرا الى علته لانه كان كل جسم معلول
مع عدم الخلاء وحالهم عليه الامكان فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم
امكان الآخر فالواجب تقييد العلة بكونه حاويا بحدود الامكان المعلول فان قلت اما ان
يكون المراد بقوله حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد
المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم تحقق الملازمة والاتفاقية لا تفيد في القياس الاستثنائي
وان كان المراد المحوي والحاوي فاعلة هذا الكلام يكون تكرارا فنقول الا ذكر المقصود
الاصلي هو المحوي والحاوي لكنه لما عبر عنهما بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول المخصوص المذكور
فربما اوهم ذلك ان مناط المعية التلازمية بين وجود المحوي وعدم الخلاء هو مطلق العلية
والمعلولية فتخصيص العلة تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلة والمعلول في
كان سائلا يقول فهل هذا الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيدة للعلية
بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب بانه ان اراد احد نظم الكلام
فقدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عقد الشرطية مطلقة اولا ثم اورد بها مقيدة
ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التعبير من طباع
قلم الناسخ قوله واما اعتراض الفاضل الثاني قرر الامام الدليل الطبيعي الذي تحرير
بان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان مقتضاه والتالي باطل لانه وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم

الخلاء مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتاخر عن غيره وما مع الشيء مع فوجود المحوي مع الحاوي
فيستحيل ان يتاخر عنه ولان الحاوي لو تقدم على المحوي لكان موجودا مع عدم الخلاء والتقدم
على الشيء متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا ثم اعترض على الطريق
الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظاهر واما الاول فما الشارح فلم يوجه المثل الا بطريق
المعية ولم يتعرض في التقسيم القائل بان ما مع التاخر متاخر ولا يحتاج فيه الى ما اصلا فليتامل
شعر كيف يورد الاعتراض على ما وجه حتى استغنى عنه وان هذا الاغفال عن توجيه الكلام
او حرص على تخطئة الامام قوله ولكنه لم يعلل بذلك لا كونه غير مذهب له فكان
هذا كون معللا بالشرط وجواز كون ذلك كذلك قوله ولعلك تقول جواز كون علة الجسم الحاوي غير الحاوي
الحاوي لعلة المحوي مستند الى علة فيكون الحاوي غير جسم متقدما على المحوي لان ما مع المتقدم
متقدم وح يكون مع الحاوي امكان المحوي فيلزم امكان الخلاء كما لزم على تقدير كون الحاوي
علة اجاب بان الحاوي اذا كان علة للمحوي كان سابقا على المحوي متقدما بمجرد البسيط
فيكون للمحوي معه امكان فلا يجب معه ما يملاه فيمكن الخلاء وهذه من الطريق التي اشرنا اليها
فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجوب المحوي في الثبوت اما اذا
لم يكن علة للمحوي وكان مع علة المحوي لم يلزم ان يتقدم على المحوي لان تقدم على المحوي ليس
بزمان حتى يكون ما معه متقدما عليه بل بالذات والعلة وما معها وما الحاوي ليس بعلة فلا يلزم
تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم
الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد
على حركة المفتاح فهذا التقدم الذاتي في العلية ليس بمجرد ثم يمكن ان يقال يجب ان ما مع العلة
لا يجب ان يكون متقدما بالعلية ولم لا يجوز ان يكون متقدما بالطبع واذا كان الحاوي متقدما
بالطبع على المحوي عاد الالزام ورد الشارح بان المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية
لا كون الحاوي متقدما على المحوي بالطبع غير مقصود وفيه نظر لان المحوي انما يستلزم الحاوي
ولم يكن محتاجا اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا
اليه مستغنيا عن الوجود البسيط وعند هذا ان نظر الامام ليس بجيد الا بالتحقيق كلام على سند المنع

فان

فان جواب الشيخ ليس الا بانا لا نم ان ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما وانما يلزم تقدمه
لو كان تقدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات والتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو
من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما ليس بعلة متقدما بالذات وان كان مع علة فالقول بانه
لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السر اورد بل فصل
آخر بعبارة اخرى وهي ان يقال وجوب الحاوي مع وجوب علة المحوي لما كان المحوي مع وجوب علة
الحاوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور المذكور والجواب ان امكان المحوي
انما يكون مع وجوب علة العلية واما وجوب الحاوي فلم يكن علة يلزم ان يكون معه امكان
المحوي قوله وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد جواب سؤال ما قال المحوي انما هو ممكن بالقياس الى علته
ولا يلزم منه امكان الخلاء وانما يلزم لو كان الحاوي سبق على المحوي وكان سابقا فالوجود
المحوي بعد علته وعلته مع وجود الحاوي فما هو بعد مع فهو بعد فيكون وجود المحوي بعد عدم
وجود الحاوي فيلزم امكان الخلاء وجوابه ظ قوله ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي
ان اختلفا ليس بمتنع الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان فيكون محويا في مكانهما ممكنا فلو
كانهما غير واجبين لما لم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما
اذا عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا مكان هناك حتى يكون باعتبار خلاء او ملاء فامكان الخلاء
غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه قوله سواء
جعلت الموجودة الحاوي اولا التي يكون مبدأ لصورته اي لقوة التي يكون كصورته فانك
قد سمعت ان للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصور ما والمتصور للجزئيات
لا بد ان يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا فوجب
ان يكون للافلاك قوة جسمانية تحل فيها صور الجزئيات وتمثل منزل الخيال فينا الا ان
الافلاك لما كانت منشأ بهية لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا لصور الجزئيات فهذه
القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما كصورته النوعية او غير صورته
النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية او غير صورته النوعية لان الدليل
دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدأ الآثار المختصة ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور

المحوي

وح هذا المراد بالتقدم الذاتي غير
مطلق التقدم الذاتي لعينا انما هو
العلة المحوي فلا يتعدى الى الحاوي
الذي ليس بعلة فليتامل تقال ولم لا يجوز
ان يتقدم الحاوي

او تكون هي كصورته

الجزئيات ولم يدل دليل على تغاير ما في ان يكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة
وان يكون صنعها وامانف الذي يكون مبدأ لصورته فهو النفس المجردة واما صورة الحادثة
صورته النوعية قوله كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء في نظر الاله تغاير الاعتبارات
لكن في صحة كون الشيء فاعلا وقابلا فلم لا يكون بكفي فيها تغاير بعدده فان منع الجائز ان يكون الاده
فاعلة باعتبار انها معدة قابلة باعتبار صحة مقارنتها الشيء قوله وذلك لان الصور صنفان
منوعة صور الاجسام صنفان صورة له فيها وصورة غير حالة بل صورة كالبنية واما
الصور المادية فلما كان قوامها بالمادة كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم الكلام
في الصور النوعية وعن تقوم الجسم فيكون فعلها بشاركة الوضع والوضع هنا بمعنى القول الذي
يتوقف فعلها على ان يكون بحسبها وضع مخصوص الاعتبار بجهة او محاذاة او مقابلة او
غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية بنى عليها استقصاء الاجسام وتاثيرها فان
النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب فيما يجاورها وكذا السبب لا تفعل الا في شيء
واما الصور الكمالية فلما تحتاج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها الى الجسم كانت
عقلا لا نفسا فيكون فعلها الى الجسم بالوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة لا تفعل فيما
لا وضع له بالقياس الى جسم ما والا لم يكن فعلها بحسب الوضع صورة ضرورة انه اذا لم يكن لغيرها
وضع بالقياس الى جسم ما لم يكن بحسبها وضع بالقياس اليه وهذا معنى كونه لا توسط للعقل
الشيء وبين ما ليس بجسم الى يستحيل ان يكون الجسم متوسطا بين الشيء وبين الصورة وبين ما ليس
بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة فهي ان علة الجسم علة جزئية لا يقال لا نم انه يكون علة جزئية
بل يجب ان يكون علة للصورة فقط كما مر في الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة علة
للهيولى فيكون علة الصورة علة لها جميعا على ان علة احدهما كافية في الاستدلال وبعد تقرير
المقدمات يقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة بجزئية الهيولى والصورة لكن ليس شيء منهما
لان الوضع هو مثبت للشيء بسبب بعض اجزائه الى البعض وبسبب نسبة اجزائه الى غيره لا شك ان مثل هذه
الهيئة لا تغير لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع له لا يصدر عن الجسم
منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان قلت لما جاز ان يوجد مادة القول صورة بحسب
الجسم

النمط م

ولا يصدر عن الجسم

وضع سابق فنقول نبين ان لا بد من الوضع حال الفعل والوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا
الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون الهيولى ولا الصورة لان تاثير كل منهما لا يكون
الا بواسطة الاخر فيكون تاثير كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا
وحينئذ يثبت ان علة ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب تعين ان يكون علة العقل فاذن
ثبت ان كل جسم لا يكون علة الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول
قوله احكام ثلثة هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول الاول
هو الرجح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز صدور العقل الثاني من الاول والثالث من الثاني
وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماويات عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية والمراد
من الاول ان الثابت بالدليل ان المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا
ثم ما ثبت قسمته فلا تساوي في السماوي الاخرين ان بناء نقل هذه الاحكام ليس على التعيين
والجزم بل على الاخلق والانسب والكل يحتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤال
لا يرد ان الاعلى كلام الشارح قوله وليس يجوز معنى كلام الشيخ اذ لا يجوز ان تنتهي
سلسلة العقول ويبتدأ بعد انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل الاخير فلك ويعلم
جرا الى اخر الافلاك لما بين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك وان لا بد لكل فلك
من مبدأ عقلي فالواجب اذا ان يمتنع استمرار سلسلة العقول مع ابتداء السماويات فتسلسل
العقول مع نزول السماويات حتى يصدر عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر
الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد تحقيق ترتيب العقول والافلاك اليها كل فلك
عن عقل لكن يحتمل ان يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهاتها
واحدا واحدا ويصدر من احاد الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول
او بتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف يحصل الجزم باستمرار
ترتيب العقول مع صدور الافلاك عنها حتى يلزم بالضرورة ان يكون عن عقل فلك
ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على ما
قصده بل يبقى هذا الكلام ايضا على الانسب بحسب الظن فانه لما ثبت ان لكل فلك عقل

استناد م

عقل م

يشبه بكون التناسب صدور ذلك الفلك عن ذلك العقل ولما كان الاسب ترتب العقول
وفلك وجب استحالة افلاك الى ما فان الاسب ترتبها مع تناهي الافلاك وان امكن صدورها
من العقول على وجوه مختلفة قوله فجواز ان يكون الاجرام السماوية لا يريد به الوجوب في نظر
الامر بل بحسب الظن وقال الامام مستشكلا لم لا يجوز ان يصدر من الاول امر عقول ثم يكون عقل
وفلك ثم بعده عقول اخر كثيرة ثم عقل آخر وفلك آخر وهكذا فلا جرم ان يكون الافلاك
مساوية للعقول وهذا اعتراض على ما لم يزعمه الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلافه وكذا في الاشارة
بقوله ويظهر من ذلك اعتراض الفاضل الشارح لا قوله تحقق لك حكم بان الجواهر العقلية والجرم السماوي
اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات مع استمرار العقول
وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة لكن ليس بدليل على انها اول كثرة لجواز صدور عقول
كثيرة اولا غير مرتبة على ما يصرحه الشارح ثم ترتب عقول وصدور السماويات مع استمرارها
فهو ايضا بناء على الاسب قوله اذا ثبت هذا فنقول لما كان المذهب المنسوب الى
القوم ان الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الظاهر الصادر بالحقيقة
واما الماهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود فهي مفعول بالعرض والعقل الاول الذي هو الوجود فاذا
صدر عن المبدأ الحق فذلك الشيء له ماهية وماهية لكن القادر منهما الوجود بناء على ان
الماهيات غير مجعولة وهو مغاير للماهية والاشارة بقوله وهو صادر الى المبدأ الحق الواجب
والماهية يعني لان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من الشارح تصريح
بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد منع في الخط الرابع بخلافه وقد حققناه قوله
واما تقدمها على ما هي مراتبه الوجود اعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي وقد
تقدم ان الماهية في العقل متقدمة على الوجود فالماهية في اول المراتب والوجود في الثانية
واما ان الوجوب والامكان صفة الثانية فهو مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقفان على الوجود
الوجود الذي هو المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو في المرتبة الثالثة وكذلك جعل
التعقلين هذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول في ثانيها لا توجيه له والاسب
ان اخذ عنه الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في المرتبة الاولى والماهية في الثانية والامكان

والتعقل

والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود والماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او كليهما
الفعلية في المرتبة الثالثة ولا يعتبر الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي تحقق الترتيب
بين الوجود والماهية فقط قوله والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول هذا لا بد
له من دليل على ان الشارح ساعد عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه ثم كان اراد
صدور الكل بالذات فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان بالذات او بالواسطة فهذا
لا ينافي نسبة المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الحاصل من
تشنيع الجوبي البركات ولعل هناك سرا لم يريد والتصريح به قوله من الواجب على ان
يفضل الى قدمتين ان تصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او عقل نفسه وعقل غيره
وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله اكثر للشيخ ثم ذكر ان الامكان والوجوب والوجود وغيرها
من التعقلين لا يصلح للعلية اولا فلان الامكان والوجوب عدميان والمعدوم يستحيل
ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان الامكان لما كان معنى واحدا مشتركا بين الامكانات كان الوجوب
معنى واحدا مشتركا بين الوجوبات فلو كان امكان علة لشيء كان كل امكان يصلح ان يكون
علة فاذا كان امكان العقل الاول علة لفلك فليكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك
الفلك موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب وثالثا فلان العلم
عندهم صورة مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال
ان يكون علم العقل علة للفلك وعلم معلوله علة لعقل لاستحالة اختلاف الامور المتساوية
في اللوازم والاشارة بقوله وما يجري مجراه ورابعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره زائد
على ذاته فعلمه انه كان يستلزم المبدأ الاول فصدر عنه شيئان وان كان يستلزم العقل الاول
كان فاعلا قابلا وان كان غيره فهو معلول واجاب الشارح عن الاول بانا لم نقل الامكان
والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدم صالح لذلك وعن الثاني بان اشتراك
امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك كما في الوجود والجوهر
الاول ايضا واما عن الثالث فبان تساوي الاثنين لا يلزم لو كان العلة هو الامكان وليس كذلك

في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل
يميز والماهية ص لانهما
يتوقفان على الوجود و
الماهية ص

التعقلين

بل المبداء العقل بشرطه والجواب عن الآخرين ان علم الشيء بنفسه ليس مبدأ كاملا فيه على غيره
وعلم من المبداء الاول بواسطة ثم قال المعلول لا يجوز ان يكون متعددا من كل اعتبار اصل
قول الشيخ ولانه معلول الخ فلا مانع من ان يكون متعددا من مختلفات وتقديره ان المعلول
الاول لو كان متعددا من مختلفات فاما ان يكون المبداء الاول علة الجميع جزءا به فقد صدر
عنه الكثير من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلته الجزء الآخر ان كانت هي الجزء الاول
فالصادر عن المبداء الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هف وان كانت
خارجة من معلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض اجزائه والجواب ظ
ولو فتشنا بمثل هذه الكثرة توجيه ان الكثرة التي اثبتها في العقل ان كانت موجودة
في الخارج فقد صدر عن المبداء الاول الكثير من الواحد وان كانت اعتبارية فمثل هذه
الكثرة حاصل للمبداء الاول لكثرة ما له من السلوب والاضافات فلكشف عن صدور
الكثرة عنه اجاب بان السلوب والاضافة لا تعقل الا بعد ثبوت الغير ضرورة ان السلب
السلب سلوبا والاضافة منسوبا ولو توقف ثبوت الغير على السلب والاضافة يلزم الدور
وهذا كلام كاذب من غير فلان تعقل السلب والاضافة يتوقف على تعقل الغير لا ثبوته في الخارج
وثبوت الغير في الخارج متوقف على تعقل السلب والاضافة فلا يلزم الدور وربما يوجه الكلام
بان تعدد السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج وهو ممنوع لعدمها الخ في
الخارج واما في العقل فاما ان يتعدد في علم امر ما او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاضافات
في العقل يقتضي تكثرا في ذاته وهو ممنوع على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات بالنسبة
الى ذات امر ما موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبارات الذي لا يتحقق
الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من امر ما على وجود السلوب
والاضافات وليس كذلك على انفسها كما يتوقف وجود الشيء على عدم المانع نعم على انه
مفروض الاعتبارات التي في العقل واعلم ان غرضهم ليس الا تكثر الوجودات لم يحصل
الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور من الكثرة

وربما

وربما كانت الكثرة من جهة اخرى لا نعلمها الا ان هذا لو تحقق في الواقع لاستلزم الكثرة وهذه الاعداد
لا يتوقف تحققها على وجود المدوم قوله كان المبدع في الحقيقة ذلك العقل فقط لان الاعداد
امر الايجاد بالتوسط شيء وسائر العقول موجدة عقل لكن فتر الابداع في النمط الخامس بايجاد
شيء غير مسبوق بالعدم فلعل له معنى آخر وهو الابداع الحقيقي واعم وهو المذكور في النمط
الخامس ثم انه لم يرد عوده بهذا الكلام الى ما يعني نقل الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني
هو العقل الاول كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة
واستنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ حصر العقل الاول بالابداع الحقيقي ولو كان
كل عقل صادر عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا في الحقيقة ظهر ان المذهب ليس الا صدور
الكل من امر ما ثم الاول بلا واسطة والباقي بتوسط وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل عقل لو صدر مما
فوقه كان مبدعا في الحقيقة بل بتوسط المبداء الاول فانه لما كان وجوده موقوفا عليه كان
ايجاده موقوفا عليه بالضرورة قوله اشارة لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع
في ترتيب موجودات عالم الكون والفساد فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة
بتبدل الصور عليها واستحال ان يكون الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف
بدان يكون في علمها التام نوع تغير واذا لم يكن منا كثير يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام
السماوية فقد علم ان لها مدخلا في ايجادها لكن لا يجوز ان يكون عللا موجدة لها فان الجسم
لا يوجد الجسم فتعين ان يكون عللا معدة لها بمعنى انها بحركاتها تحدث في هيولى عالم الكون والفساد
استعدادات مختلفة وهي شرائط فيضان الصور عليها فقوله فابدع الخ التغير الخ تعقل تواردة
جميع انواع الصور وليس المراد تواردة الاعراض فان الكلام في تغير الجواهر وانما ذكر الاجسام
تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون ولا تفسد واما الاعراض فكما تتوارد على الاجسام
الكائنة تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع وغيرها ولهذا قال فكل واحد منها
قابل للتغير والحركة في حد ذاته فان الجسم اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة
فاذا زال تلك الصورة وحصل صورة اخرى كان لها ايضا حقيقة اخرى واما الصورة فتتغير
عن زوال صورة وحدوث اخرى ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة من حيث انها

في الطبيعة الفاعلة تحصل الهيولى من العقل الفعال ومن جهة اختلافها في الاحوال يحصل صور
العناصر لا فيما لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ما يمكن
استنادها الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة وامكانه
للاجرام السماوية مدخل في احداث الصور كان لها دخل في احداث الصور كما ان نفس الهيولى
لا على سبيل الايجاد بل في اعداد المادة للصور حتى تدوم فتبقى قوله ان ذلك ليس بسديد عند التحقيق
نظر لجواز ان يكون لتلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم تتبدل تلك الصورة بواسطة اعداد الحركات
السماوية وتحصل هذه الصور الاربع لكنهم زعموا ان تقدم الاجسام العنصرية بنوعها وتلك الاحتمال
مناف له فتامل حاصل الكلام ان التخلخل هو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة
والحرارة بعد الصورة بعد الصورة النوعية فهي حاصلة على المقادير والابعاد قوله واما
الامور المنبعثة من السماوات لما كانت الطبائع والصور والنفوس يصدر عنها افعال
في بعض الاوقات دون بعض فبفعلها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات تفيض عليها الاستعدادات
يصدر عنها بحسبها الافعال والتحركات وهي الارادة من الامور المنبعثة عن السماويات
وتحصل بحسبها بين الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء وتحركه ومنفذه
في خلل الاعضاء فيصير جزءا منها بدلا مما يتحلل قوله منها ان الاستعدادات المذكورة
اي الاستعدادات اما ان تكون موجودة في الخارج او معدومة فيه والقسمان باطلان فالقول
بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة في حالها في الخارج مع الاستعداد
كما لها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالقياس الى بعض الصور دون بعض واما اذا
كانت موجودة فصدورها عن السماويات يقتضي القول بان السماويات بعد الان
يكون علة للحوادث في ان صدور الصور عنها ولم تحتج استنادها الى العقل وان امتنع ذلك
لما تقدم من امتناع كون القوى الجسمانية علة لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد
الكيفيات والاعراض اليها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية
للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا تؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا
بواسطة سخونة فلا يلزم امكان صدور الاعراض عن السماويات قوله بل يجوز ان يكون

فقط

فقط مذاع فان الصور العقلية لا يتوقف جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فهي الجابر توقف بعض
افعالها على المادة واستعدادها واما البدء الاول فلا واسطة بينه وبين اول معلولاته والا لم
يكن اول قوله صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد بالذات فالفاعل بحسب اختلافها
القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها عن فاعل واحد مطلقا فوجوب اشتمالها
على حيثيات غير منحصرة فيه فقد سبق ان الواجب الوجود بحت الكل وهو متعال عن
الحيثيات ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات
متاخرا الوجود وعندهم ان كل عقل مستجمع للكمالات غير متناهية في ان تحصل من العقل
الاول لاشتماله على صور عقلية غير متناهية اللهم الا ان يقول العقل الاول لا صورة علمية
عليه وانما الصورة العلمية لعقل الفعال المطلب في علم كل الصور المعدنية اول مراتب الوجود
الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة والهيولى فهما متقدمان عليها
ثم مرتبة المركبات فان العناصر اذا تركبت يحصل لها مزاج فاول المعدن وصورة تحفظ
مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج وصورة تحفظ المزاج وتحرك في جميع الجهات الى النمو وهو النبات
ثم مركب آخر له صورة ويحرك في الجهات وبالارادة واحساس وهو الحيوان ثم مركب آخر
يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان فالنفس الانسانية في آخر المراتب تصير
عقلا لكن لا فعلا الكمالات بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال كهذا
سمي عقلا مستفادا فظهر ان الشرف مرتبة في مراتب البدء هو مراتب العود على الكل فهو
الاشرف في مراتب البدء هو بازاء الاخس في مراتب العود ثم ان الشرف في مراتب البدء
يتناقص الى الهيولى كما ان الخسة في مراتب العود ثم يتناقص الى العقل المستفاد وعلم من
هذا الكلام ان هذه المراتب ما اعتبرت بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن
ان المعدن اقدم وجودا من الانسان بل انما قدم في مراتب العود لانه اقل شرفا منه
قوله ولما كانت النفس الناطقة من شانها ان تستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره
انه قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل الصور العقلية غير حالة في الجسم فلا تعلق لها
بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به ليكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن

فقد فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها
بعد فساد البدن وفيه نظر لان المجرد العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها
لقدمه وان كان علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لم يتوقف بقاؤها
على بقائه فالنفس حال كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن فجاز ان يكون تعلقها شرطا
لبقائها فاذا انعدمت والحاصل ان البدن ما كان موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة
ثم وجد البدن والنفس ثم عدم البدن فلا يخ اما ان يكون للبدن دخل في وجود النفس
اولا فان لم يكن له دخل في بقائها فاذا انعدم انعدمت واعلم ان ما ذكرنا في تقرير الاستدلال
ثمة هو ما ذكره الامام وزاد الشارح في الاستدلال تجرد النفس عن المادة وكالاتها الذاتية
اليها الكالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك
في الاستدلال فان المطلوب الابقاء بعد الموت وتجردها في ذاتها كاف في ذلك وكذلك قوله
اشار بقوله التي هي موضوع للصور المعقولة الى كالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور
ليس لاعدم انطباعها في الجسم فذكر كالوصف ليس لاعدم انطباعها في الجسم فذكر ذلك
الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم احتياجها في وجودها
وكالاتها الذكورة الى الجسم فاذن عدم الاحتياج في الكالات اليه غير مفهوم من كونها
ذات آلة في الجسم ح قوله ليس هذا قصر الاستدلال فحفظ المزاج ذكر في النمط الثالث
ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية متشابهة في الجسم فحفظ المزاج انما هو بسبب
الجسم فيكون الجسم حافظا ولكن بالعرض وانفساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال
حال الجسم واستقامة حال الجسم حفظ المزاج وهذا هو الذكر في الشارح قوله وتبصرة
اغمض جعل الاعمى بصيرا كان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصرة
اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات فان ملتفت الغافل عنه
الى الغرض اوضح لامحالة مما يتنبه الغافل عنه اللزوم وانما كان هذا البحث اوضح من البحث التنبيهي
لانه بيان حال ذاته هو بيان حال غيره فالامام لما تبين بقاء النفس بعد الموت شرع
في بيان تعقلها المعقولات بعده لان القابل للصور المعقولة جوهر النفس والفاعل لها هو

الجوهر

الجوهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن وتبقى كان الفاعل والقابل موجودين
كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب بقاء تلك الفاعلية بعد الموت لكن هذا
سوال النوبهاري تقال يجب ان القابل هو النفس والفاعل هو العاقل لكن لم لا يجوز ان يكون
تعلق النفس بالبدن شرطا لتلك الصور عن العقل فلدفع هذا السوال ذكر الشيخ
ادلة على ان النفس في تعقلها غير محتاجة الى شيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف
في الفصل المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك وزاد عليه ان كالاتها
الذاتية باقية ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال بالعقل الفعال لا يضر في
بقائها ولا في بقاء كالاتها الذاتية اما الاول فلبقاء علتها وبقاء وجوب المعلول ببقاء
العلة واما الثاني فلخروجه الفاعل والقابل وكان سابقا لا يقول بتبعية الفاعل والقابل
لكن لم لا يجوز ان كانت الآلات المفقودة الات لها وح يلزم من فقدان الآلات انعدام
الكالات اجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما جاء في النمط الثالث انها تعقل بذاتها ثم
زاد في الايضاح ما يراد اربع ح واقول بناء عدم ضرر فقدان الآلات على استفادة ملكة
الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان النمط ليس الا لبقاء التعقلات ببقاء القابل والفاعل
فان بقاء النفس ليس شرطا لملكة الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في
بقاء النفس والثاني ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام واما خطأ الشارح في كلام الفخر
الرازي فغير صواب فصل قوله وفائدة هذا الاستشهاد جوهر الفاعلية اما بحسب التمرن
او بحسب التجربة او بحسب الفطرة اما التمرن فكما اذا احس له مرات كثيرة حصل بسببه
يدرك بنفسه ذلك الجزئي ومعاينة تسمى معاودة اما التجربة فكما اذا كان له واحد جزئي
متقدم وحصل للحس تلك الجزئيات شعور فتكرر احساس فكل جزئي منها عرض
على كان جزئيا احساسه واما بحسب الفطرة فظاهر ان الفرق كلما يكون اقوى يكون فعلها اجود فراد
الشيخ بالكلام هنا الاختلال في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات التعقلية
التي سببها التجربة وان لم يحصل فيها الانحطاط والاستشهاد بقوة الحس والحركة بدل على ذلك فان
قوة الحس تحصل للسبب بالتمرن والتجربة ففي الكلام ان تعقل النفس لكان بالآلة فيضعف

لا يكون احد بصيرا او سميعا
ولا اختلال م م م

قوة النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن الانحطاط بحسب ضعف بعض
وسببه لضعف البدن وليس المراد ان تعلقها لو كان بالآلة لم يزل بخاروها وفترتها فان الاحساس
بالآلة والتجارب والتوهمات الحسية باقية **معلم** استشعل بنفي وهم يمكن ان يعرض
تمنا وهو ان الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينتفي عقله فقد اختل
قوة التعقل لاختلال الآلة استشكل بخبر التالي وهو ينتج نقيض المقدم واستشكل
عين التالي وهو لا ينتج اصلا ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقد اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسها اذا وجد
له تعقل مع كلال في الآلة دل ذلك على ان له تعقلا في نفسه **معلم** واعلم ان الوهم الاسكندر
انه معارضة في الدليل المذكور ولعل الشيخ قدر بان تعقل النفس لو كان بالآلة لاختل قوة
التعقل بالاختلال في البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة
وح يتوجه ان يجاب بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس اذا كان يعرض
لها مع كلال الآلة كلال يجب ان يكون له تعلق بنفسها يدل على ان تقرير الوهم ان تعلق له
عرض لقوة التعقل اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق
في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله وح لا يتوجه حل المذكور بل وجه منع الملازمة بناء على ان
اختلال فعل في صورة لا يدل على ان الفعل له في نفسه وتقرير كلام الشيخ ان تعلق عاقل كلي
ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة فنحن نناقضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل
باختلال الآلة وهذا البيان لا يمكن جوابها بعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرط لا يطابق
المتن **معلم** قال الفاضل الشارح اعترض انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من
كلال الآلة كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كلال التعقل من الاختلال راجعا
الى سن الانحطاط وهو يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس حدا معينا من اعتدال
الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد على ذلك القدر ثم اذا
وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل وهذا كالقوة الحيوانية
اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية في اول العمر وح والمعتبر في بقائها من حدود

الاعتدال

الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعتبر لا
تبطل القوة الحيوانية فان قيل بقاء احد المعتبر من الاعتدال لا يوجب الابقاء القوة العقلية
على حالها لكنها تزيد انما تزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال
اختلال البدن فان حال القوة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع علوم كثيرة فلهذا اختلت
في هذه الحالة الكلال والى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله ثم انه حمل الازدياد في الكهولة
الى آخره ومحصل هذا الاعتراض تفصيلي واجمالي فهو منع الملازمة واما الاجمالي فهو ان
بقاء القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية اختلالها باختلال البدن
لزم ابقاؤها من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك لبقائها الى آخر العمر
وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انه قد سبق ان كمال النوع ما يحصل له
بالفعل ثم لا يخ اما ان لا يتم ذلك النوع الا بما اولا يكون كذلك والاول هو الكمال الاول
كالقوى وما يترتب عليها من الكمالات على الكمال الاول هي الكمالات الثانية اذا تقرر هذا
فنقول القوة الحيوانية تطلق تارة على الكمال الاول وهو القوة التي بها تستعد
الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس والحركة وحركة النبض
والتنفس لا غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة انما تعتبر اعتدال المزاج لها عرض يتخذ
طرفي افراط وتفريط ومزاج البدن يمكن ان يكون على حدود ذلك الاعتدال وبوسطه
ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او البعد ولا
شك ان الكمالات الثانية تزداد وتنقص بحسب اشتداد الاعتدال وتعقبه بخلاف الكمال الاول
فانه ثابت لا يتغير فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير الشرط يوجب
تغير المشروط فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة التي لا تقبل الزيادة والنقصان بل يكون
شرطها الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي يعتبر بها الامام ان كان
المراد بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان المراد المعنى
الثاني فلا امور ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلاف احوال الآلات كما ان الآلات
الحواس اذا كانت في الصحة كانت ادراكها كما ينبغي وان كانت في النقصان كان ادراكها كذلك هذا

ادراكاتها

ادراكاتها

في ذلك الزمان م

اما التفصيلي م

هو م

واما الكمالات الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان تعتبر فيها الاكمل لا الاول لم يكن حدا واحدا الاعتدال والاكمل بالزيادة والنقصان

هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيل فاشار اليه بقوله وظاهر انما لو كانت منتفية
اي المنفعلات كالات ثابتة وقد تبين ان الكمالات الثابتة البدنية تختلف باختلاف احوال
البدن فلو كانت المنفعلات بالآلات البدنية فكلما كانت الآلات اعدل واصح كانت المنفعلات
اكثر واقوم وتتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة
مذكورة وجوابا بالنقض الاجمالي فلهذا اردفه والا كان الترتيب يقتضي تقديمه واما ثالثا
زيادة التعقل في زمان الكهولة فقط الورود لانما اعتبر في التعقل واحدا لا يتغير فوجب
ان لا يتغير التعقل الى الزيادة كما وجب لا يتغير الى النقصان واما حمله على الاجتماع
العلوم فغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة العلم بالتمرين كما مر هذا تمام
توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله ح والاول لا يحتمل الزيادة والنقصان ليس
بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني تزايد بتزايد التعقل والتزايد فيكون القوة
الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق وان اجاب بان جوابه ان الكلام في
الكمالات الثابتة لان الكمالات الاولى هي مبادي الكمالات الثانية وهذا لا يدفع النقض
فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول قائم في الكمال الثاني فاذا جاز ان يكون
المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار في الكمال الثاني قوله
لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد يطلق على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه
الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات
لا يحكم بها الا المرء لاذعانه بالحظ تصورا انها تفيد التحقيق والانصاف واما المجادل فربما
يمكنه المنع والحجة الاقناعية بهذا الاصطلاح لا تركب الا من التعيينات ومفيد اليقين
بها قوله واما بالقياس فلا لكن الافاضل اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصل ليس
هو التاثير بل اعم منه فكانه بمعناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك كما في الانفعال
لا فعل وتوضيح الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال الا القوى المدركة فلان
فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما القوى المحركة فلان تحريك للعوارض
الا بتحريك الاعضاء والتحريك انفعال والانفعال لا يكون الا عن قاسر غير طبيعة المنفعل

فيه ههنا واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان
يقال كيف يكون الانفعال ههنا من قاسر غير المنفعل والانفعال الناشئ من القوى والقوة
الحالة في الجسم لا تكون قاسرة لضرورة ان الحالة في الجسم الشيء لانها فيه اجاب بان تلك
الافاعيل وان كانت مقتضى القوى لكنها ليست بمقتضى طبائع العناصر التي يلزم منها الرضوض
كالعين والانف والاذن والجلد فان العناصر مقهورة على الاجتماع فيكون بناؤها لاجتماعها
ولما ثبت اجتماعها ثبت وجود القوة التي هي موقوف على الاجتماع فصلا عن فعلها
فيكون بين القوى وطبائع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات القوى
الضاد لضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك الرائحة القوية
والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر في قرص الشمس كان يبطل
بالضعف والوهن واعلم ان المدعى اثبات قصد اثباتها هو ان تعقل النفس ليس الا بالآلة والا لزم
من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة بدنية ومن البين انه لا يلزم منه ان تعقلها ليس
بالآلة فما هو المطلوب غير لازم قوله هذه حجة لانه ثالثة حاصلها ان القوة
العاقلة تدرك نفسها وادراكها والتها وكل قوة لا تدرك الا بالآلة لا تدرك نفسها ولا
ادراكاتها والتها لامتناع ان يتوسط الآلة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكاته وبين الشيء
والته ينتج ان القوة العاقلة ليست قوة لا تدركها الا بالآلة ولكن يجوز بوجه بقياس
استثنائي فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدركها الا بالآلة لكانت عقولا ادراكاتها والتها
لكنها تعقل نفسها وادراكاتها وجميع ما يتعلق بها كالقلب والدماغ قال الامام هذا مطعون
احدهما ان القوة العاقلة غير جسمية والآخر ان تعقلها ليس بموقوف على تعقلها بالجسم
والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فمن الجائز ان تكون القوة العاقلة
حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه ولسائر العلومات ونفي هذا التعلق البتة الخاصة
المسماة بالشعور والادراك فلا يجوز ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها والتها بلا واسطة
الآلة غير جسمانية واما الثاني فلانا وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لكن لم لا يجوز ان
يكون تحريك امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله فاقول

الدور قصد اثباتها قوة

نفسها

والتعقلات بدل

قد تبين مما مر ان الاول لا يرتبط بما مهدنا فان الكلام في تجرد النفس بمعنى والخط الثاني واما
الثاني فالخط الدلالة عليه والاول اعترض عن السؤال الثاني واجاب عن الاول بان
القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة الجسم دائما ضرورة ان وجودها
لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه وقد ثبت ان تعقلها بلا واسطة لانه نوع
ومنه الكلي يجرد بالبرهان قدم الشيخ لبيانها اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة ان اقسام
لا حاجة في تلك الحجة الا الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد
فباقي الاقسام مستدركة واما قوله وما يجري مجراها فهي العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة
عن الابدان تتنوع بانواعها بتجرد النوع الا انها انما اكتسبت من البدن عوارض مادية
تمايز النفوس بها مهدنا مكنا استدلالنا الدليل على وجود تعدد المواد وهو انه يجب في
شيء يقبل تاثير الفاعل قابلا مهدنا قبل الاثر مهدنا فانه باق والباقي لا يحتاج الى تاثير جديد
وفيه نظر ظاهر لان مطلق التاثير هو الذي يحتاج الى فاعل لا التاثير على الاستمرار والصواب
ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لاشتراك العلوم ثم جرت الحجة
بين القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما ذاتية التعقل له او ذاتية اللاتعقل له
والثاني باطل بقسميه اما بطلان الثاني فلان الانسان يتعقل اعضاءه في وقت دون وقت
واما بيان الشرطية فلانها على تلك التقدير لو تعقلت في بعض الاوقات كان تعقلها لذلك
الجسم لحصول صورته فتكون تلك الصورة تكون في ذلك الجسم لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك
الجسم فيكون آلة للادراك والادراك بالآلة لحصول الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين
احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو محال لاستحالة تعدد الاشخاص النوعية من غير
تعدد المواد وهذا التقدير كاف في الاستدلال لان الاقسام الباقية في الملازمة على تقدير
كون القوة العقلية جسمانية اما ان يكون الجسم معلوما او غير معلوم دائما او معلوما في دائما
وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان احد القسمين لازما لا محالة وح يكون قول الشيخ
فاذن هذه الصورة التي بها يعقل القوة المتعقلة لانها الى قوله ولا يحتمل التعقل اصلا
مستدركا لا دخل له في الاستدلال ولكن توجيه كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة

العقلية

العقلية منطبقة في جسم كانت اما دائمة التعقل او دائمة اللاتعقل لان القوة العقلية انما تعقل
ذلك الجسم بحصول صورته لها فاما ان تكون تلك الصورة هي عين الصورة الساترة الحاصلة لها
او صورة اخرى متجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها
بحصول صورة ذلك الجسم الساترة لها وح ان وجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا كانت دائمة
اللاتعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى مهدنا هو المنطبق على متن الكتاب ولا استدراك
فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الا حقيقته المتمثلة عند القوة العاقلة فقد صرح في الخط
الثالث ان الادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك
ان كان المدرك ذات المدرك او ملاقيا لها ان كان خارجا عن ذات المدرك فتلك الحقيقة
المتمثلة هي صورة في المدرك وليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم ما بحقيقته
السارية في الفصول لها او بحصول صورة اخرى عنها والثاني يستلزم حصول ما يتباين شيئين واحد لها
وهو محال فاذن تعقلها حصول ذلك الجسم لها فان كان تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت دائمة
اللاتعقل ثم على قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكيفة باعراض بانها صورتان لشيء واحد
شك فان للمتعقل منا اما الجسم وصورته او مادته فان كان المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون
صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة العقلية في الجسم في الجسم وان كان المتعقل
الصورة لم يستقم قوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعلق المتحصل من مادته موجودا
في مادته ولا قوله وهو غير الصورة التي لم تزل في مادته لمادته بالعدد وان كان المتعقل المادة
فلا يلزم الا حصول صورة المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب
عنه بان المتعقل منا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل
منا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة العقلية
والصورة المتحققة للجسم في مادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد الاشخاص من تعدد المواد لكن
العبارة مسامحة وفيه نظر لان الجسم الخارجي كما اشتمل على المادة الخارجية كذلك صورته العقلية اشتملت
على المادة فيكون تعدد الشخصين بحقيقة تعدد المادتين ولو حال التعقل على الصورة الجسمية بحسب
حتى يكون المتعقل من مادته والصورة التي للمادة هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة

اندفع النظر وظهر لزوم حصول صورتين في مادة واحدة لكن لما تبين لزوم احد الامرين
اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل القوة العاقلة او دوام لا تعقله اللهم الا بعناية اخرى
لا يقال اللازم من هذه الحجة ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية المعقول ان تعقلها والمطلوب
ليس بالاله وهو غير لازم لانا نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالالة كانت
اما مادية المتعقل لها او دائمة اللا تعقل لها الى آخر الحجة قوله اعاد الاعتراض تقريره انا
لا نم ان القوة الجسمانية لو تعقلت الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين فيها
يلزم لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة
العقلية عرض قائم بالنفس والامر الخارجي جوهر قائم بذاته وما لا يحال المساواة في تمام
الماهية بين العرض والجوهر هذا توجيه كلامه واما حديث المناسبة فقياس فقهي وتحرير
جواب الشارح ان ماهية الشيء هو صورته العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة
العقلية بحدها والخارجية مقارنة فقول المعقول من السماء ليس عقليا واما ان اراد به هذا
الافتراق بينهما بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينفع تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما
في مفهوم السماء وهو حقيقة السماء بها فليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس
السماء لم يكن المعقول هو السماء بل غيره والحاق السواد والبياض بهما غير صحيح فانهما
نوعان متضادان تحت جنس قوله والسماء المعقول والمحسوس فردان من نوع ولا
شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله عن ان السماء المعقولة فهو يوجب جواز سؤاله
يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان العرض
ماهية الجوهر وانه باطل فاجاب بان المعقول من السماء لاعتبارين احدهما انه قائم بالنفس
والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء
والحق في الجواب ان الجوهر به والعرض بحسب الوجود الخارجي فان الجوهر كما تقرر ما لو وجد
في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في الخارج كان في موضوع فصورة السماء
وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فتكون جوهرا
لا عرضا ولهذا صرح القوم بان صور الجواهر جواهر قوله ومنها قوله البين من كون العاقلة

ايضا

ايضا سلمنا انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع مثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع
المثلين محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما متميزا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما
حال في القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بما مر وهو ان الصورة لا بد وان
تكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها الادراك وثانيا بان الصورة لو كانت حالة في
العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم تكن العاقلة فاعلة لمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فانها
بمشاركة المحل فالعاقلة لا تكون جسمانية وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق
وهذا الجواب تفصيل بالحقيقة لما مر قوله الفرق بين الصورتين باق لان احدهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا لقائل ان يقول هذا الفرض ممتنع لان الصورة لو كانت
حالة في القوة وفي محلها يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال
ويمكن ان يجاب بان المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد
المتقارنين اعني القوة العاقلة ومحلها كانت لمحلها ومع المقارن الآخر فتكون مقارنة
لهما معا لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة بل
محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول اقتران لكن ما
فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت مقارنة للقوة العاقلة
كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها فلا فرق وايضا وايضا اذا كانت
الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي مقارنة لمحل الصورة الاخرى ومقارن المقارن
مقارن فيجتمع الصورتان في محل واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن الابتداء
لسؤال الامام بان يقال لو كانت الصورة العقلية حالة في القوة العاقلة وهي في محلها والحال في
الحال حال بالضرورة يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما
كانت الصورة الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم منها الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة
من الجسم في الجسم لا حلولهما في مادة واحدة هذا اذا كان قبل الامتياز بينهما ليس عين المتميز
ولا يجب لجواز ان يكون ضرورة ان الاتحاد في اللزوم ملزوم للاتحاد في اللوازم فالجواب الصواب فان
كل عارض يفرض لاحدهما يكون بنسبة الآخر كنسبة الجماد لا تمايز بينهما فلا اشتباه فيقول نسبة العاقلة

لان الحق تعلق بالاتحاد واحدة لنسبة الجوهر الى الاده

الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في محل الآخر فيظهر
التمايز **قوله** والنفس تدرك الصفات الاولية ابتداء الخ مناسبة الان احدها انه لو وجب
العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم به بالعلم به لان العلم بالشيء بعد حالة
حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس معلومة لها ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس
فهي معلومة ايضا وعلم جزء حقيقة يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وانه محال وجواب ان
العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم امور غير متناهية وذلك لانه لو كان امرا زائدا لكان مستقلا
له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال وتوضيحه ان العلم بالشيء صورة التقدير فلو كان
العلم بها يجب حصول صورة اخرى لها والصورة العلمية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع
صورتين متماثلتين في النفس وهذا البيان يبطل العلم بالنفس وغيرها مما لا ينبغي ان يكون امرا
زائدا عليها فلا يلزم من العلم بها العلم بالعلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال بيانه انه لا
يلزم العلم بالشيء حصول علوم غير متناهية الا انه يلزم على ذلك التقدير من العلم بالشيء العلم بالعلم
بدون المعلوم بالضرورة انه ربما علمنا شيئا وغفلنا عن العلم به لانا نقول المدعى غير التصديق
بالعلم لا عن حضوره والكلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم استحضاره واجيب بان
الدوام العلم بها الا حفظها والعلم بالعلم بها وفيه نظر لانا نعلم انه لا يدوم علمنا بالقدرة والشجاعة
والشجاعة الى غير ذلك من الصفات النفس **قوله** فلا يتبادر احتياجه على بقاء النفس
اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد كون البدن باقيا تعقبها بعض لانها عادة الى بيان
المطلوب الاول بجهة اخرى وليس هذا ابتداء الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل
بالتكملة **قوله** فاذن هما امران مختلفان عندنا بيان الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقاء
بالفعل لانها لو كانت عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك
الثاني ان قوة الفساد مغايرة للبقاء لامرين مختلفين اي موضوع الفساد غير موضوع البقاء
حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر عليه دليلا وربما استدل عليه بان محل قوة الفساد هو
بنفسه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل بنفسه موصوف بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد
مع التعيين والقابل يجتمع مع الحصول لزم اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يتوقع فساده وهو

ما دام ملك النفس حاصلة لها م

بالفساد

بالفساد وموضوع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة للفساد وفيه نظر لانا نسلم
ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول الشيء العدم او الفساد ليس الا ذلك الشيء
يتحقق ويحل فيه الفساد وبعد معناه انه ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل ويقول العقل العدم
الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول عدم
قوله فالنفس ان كان اصلا الخ اما ان يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبولها
الفساد لاستدعائه قبول الفساد التركيب ولما ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما
ثبت ان النفس غير منطبعة في شيء لاقبال الثابت بالدليل الثاني انها ليست قوة حالة في
جسم وهذا لا يستلزم انها لا تكون حالة في شيء اصلا لم لا يجوز ان يكون حالة في مفارق لانا
نقول قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه ولو كان مركبا فاما ان يكون
من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة والاخر محلا كالهيولى واما
كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد فلا يكون النفس قابلة للفساد
والاعتراض انا لا نم انه اذا وجد بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما
يكون كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغايته
ما في الباب ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز ان يقبل
الجزء الآخر لا يقال نحن نقول من الابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال والا كان اما
حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظ واما الثاني فلانه يلزم وجود بسيط غير حال من
اجزائه فيكون قائما بذاته جوهرا غير جسم حال من اجزائه فيكون قائما بذاته جوهرا غير جسم ولا
جسما فاعلا لذاته ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس نقول لانا نقول
لا نم انه يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى لا تقوم الا بما
يحل فيه وح لا يلزم ان يكون نفسا واما سؤال الاعتراض فهو نقض الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض
والصور بسائط وقابلة للفساد فلو اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق
بان محل قوة فسادها هو موضوعاتها ومواد بها وذلك لانها في بساطتها في نفسها بخلاف النفس
فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين او ملاق والاول باطل لا يكون لها ملاق

اذ لا محل للنفس فلا يمكن قوة الفساد داخلا في النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان
قلت لو كان محل الصورة قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد فيلزم فساد النفس المراد ليس
بالفساد فساد نفسها بل ان تفسد فيها الصورة كان من شانها ان تحدث فيها الصورة
اقول اذا ثبت ان النفس اما اصل او ذات اصل فاما على تقدير انها ذات اصل يركب
من بسائط لا يكون كلها حالا حتى يتحقق مناسبة الحال غير ظاهر بل الازم عدم قبول جزء
النفس الفساد ومدار اعتراض الامام على هذا الاحتمال انه يمكن ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها
من حال ومحل فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قابلا بذاته عاقلا
لذاته فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة وانه باطل
فرض الامام تركيبها من حال ومحل انما انما الفان كهيولى الاجسام وصورته لانها جزء
النفس بحيث ان بقاء الباقي المحل لا الحال لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما ان الامر
من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله وح يجوز ان لا يكون كالانها الذاتية باقية فقد علم
الاعتراض الا انه زيادة زادها للتاكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب فانهم لما اثبتوا
بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت البدن عاقلة بعقل انها موصوفة بالاخلاق التي اكتسبت
حال تعلقها بالبدن ومع قيام ذلك لا حتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه لجواز ان يكون اتصاف
النفس بهذه الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح عدل عن
طريق البحث وهو انا اذا تتبع مقدمة وذكر لمنعها سندا لا يلتفت اليه ويستدل على المقدمة
الممنوعة وهو هنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الفساد كانه قال لو كانت النفس مركبة
فاما من بسائط غير حال وهو ح كما ذكر او من حال ومحل فالجزء الذي هو المحل اما ان يكون ذا
وضع وهو ايضا ح او غير ذي وضع فاما ان يكون قائما على انفراده فيكون نفسا او لا يكون
قائما على انفراده فاما ان يكون قائما بالبدن فلا يكون ذات فعل بنفسها ضرورة انه
اذا توقف فعلها على البدن يتوقف فعلها عليه بطريق الاولى فلا يكون فاعلا بذاتها واما ان
لا يكون قائما بالبدن بل بالجزء الآخر الحال ولو لا يجوز ان يفسد ويتغير فيكون النفس باقية
لبقاء جزئه جسما ثم من ذلك يقول ان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتغيره

وتغيره

وتقرير التغير بزوال صفة وحدوث اخرى وقد مر ان الحدوث هو العدم الطارئ فيحتاج الى مادة
طارئة لا بطارئ الصورة فلا بد في التغير من جسم واما انه متحرك فلتحركه في الكيف لا يمكن
بكيفية ثم باخرى اما مسلمة ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تقوم قوة فساد بالصورة المقيمة بجملتها
ثم احتياج قوة الفساد الى مادة جسمية هو اول المسئلة وايضا الحركة غير لازمة فان حدوث
صورة وزوال اخرى كون وفساد لا حركة في الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة علل التغير
كما اشرنا اليه في موضوع العلم الطبيعي الا ان السؤال الاول باق لاحتمال المفارق متى ان يقال
المفارق لا نا نقول المفارق اذا جاز ان يحدث فلم لا يجوز ان يتعدم عقلا ثم قال الفساد والحدوث
اي كما ان احتياج امكان الفساد الى محل امكان احتياج امكان الحدوث الى محل لكن محل
امكان حدوث النفس البدن فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فساد البدن وتوجيهه انا
لا نم ان النفس لو قبلت الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الثبات وانما
يلزم التركيب لو كان محل امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس
مباينا وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها البدن اجاب بان امكان حدوث النفس
او فسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين لها وفساده عنه والعلم بضرورة ولانه لو
جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجوده او عدمه قائما بالجزء او غيره ذلك وجاز ان يكون امكان وجود
من يوم الشرق قائما بالمجرة في المغرب والكل محال الا ان المركبات لما زادت استعداداتها
وتصاعدت الى ان صارت الصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية
انما يكون بحسب حالة وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب بعد ذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة
اذا استعدت لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس لان النفس مبادئ
تلك الصورة النوعية والشيء اذا كان مستعدا لحصول الصورة كانت مستعدا لحصول ما يتوقف عليها
بالضرورة فنسبة البدن من تلك الهيئة المخصوصة بحدوث النفس من حيث انه موجود مجرد من حيث انه
علة لتلك الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباط التدبير وهذه من جهة مقارنة البدن للنفس اذ
ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة
فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين لها من جهة انه مقارن ثم اذا حدث

محل م

محل م

اصل م

الجسم بدل

ودونه ولا دخل له في الاعتراض م

الصورة المقيمة بجملتها م

في المفارقة

ودوام م

ويمكن ان يكون مباين لكن مستعد م

الحصول مباينا له م

مرتبة م

مجرد م

ارتباط تدبيري

النفس حصل الصورة النوعية زال تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان حدوث النفس وتلك الصورة النوعية
يمكن فسادها لان قوة فسادها قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها
يمتنع ان يقوم بالبدن لانه مباين وللامكان امكان حدوث النفس فاجاب بالانتفاء فلا يكون
فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا لاستعداده
فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام
النفس فاجاب بان استعداد البدن لوجود الصورة النوعية موجبا لاستعداد حصول
جميع علمها لان الشيء لا يحصل الا لسابق علة بخلاف عدم الصورة فانه لا يستلزم انعدام النفس
لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت بتقدير عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس
الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فجاز ان يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
المزاجية لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء
الصورة ليس جهة مفارقة النفس للبدن فيجب زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن
من هذه الجهة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانها جهة مفارقة النفس
من حيث الارتباط والتدبير فجاز هذا دون ذاك هذا غاية توجيه الكلام هاهنا واعلم ان افلاطون
واتباعه الفاذيمون الاقدم النفس لاجل انهم فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استعداد
المادة وعلى ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة لكانت لها مادة فامتنع
حدوثها كما لم يمكن عدمها كذلك ولان النفس لو كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان يكون امكان
وجودها في مادة والا لما توقف وجود النفس على المادة فلا تعقل بذاتها واذا لم يكن امكان
وجودها في مادة لم يجز ان يكون وجود فسادها في مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم
الاستعدادات البدنية فان قلت لو كانت النفس قديمة في قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة
ببدن آخر يلزم التناسخ وان لم تكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت
معطلة فلنا هؤلاء يجاوبون عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة من آثار
العقول الا ان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الالات واستعمالها التعطيل والجواب

عن

عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان العدم كما مر وعن الثاني ان ذلك
التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في الحدوث محتاجة الى البدن وهو لا يستلزم احتياج
تعلقها في زمان البقاء الى البدن ومثل ذلك بان اخذ الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف
بقاؤه الاخذ على الشبكة قوله فلنفرض الجوهر العقلي الجوهر العاقل بعد الاتحاد بالمعقول
اما ان يكون هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان قبله فلا فرق بين تعقله
تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فالزائل اما ذات الجوهر العاقل او حال فيه فان
كان ذات العاقل فهو انعدام له لا اتحاد وان كان حالا منه حوله فهو استحالة لا اتحاد وهم
ذلك فلا بد ان يكون هناك معنى مشترك بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا تعطلت او تغيرت
تحتاج الى المادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك بما قرره في كتابه الخ فهو من ما ذكره الامام
ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا اتحدت بالمعقول فانه
صنف هذا الكتاب لتقرير المذهب لا لبيان ما اختاره قوله وقالوا اتصالها
بالعقل الفعال هو ان يصير ان يصير النفس العقل الفعال لان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا
العقل المستفاد والعقل الفعال يتحد بالعقل المستفاد لكن النفس يتحد بالعقل الفعال وهو
ملزوم لاحد المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول
باطل لاستحالة العقل الفعال والثاني علم النفس بجميع المعقولات على ان المحال المذكور في اتحاد النفس
بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل المستفاد لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم هناك
محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم اتحاد المعقولات
المختلفة قال الامام واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القابل بهذا هو فرفوريوس وله
كتب في تقرير المذاهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب لا يكون الا فاسدا
قوله وكان حينئذ هو المفهوم الحقيقي اعلم ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلاثة معان
انتقال الشيء من صفة الى صفة كانتقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال الشيء الى
ما يتركب منه ومن غيره كانتقال صار الخشب سريرا وهذان معنيان معقولان وكانتقال الشيء الى شيء آخر وهو
غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطاء فاحش وهو انه قد اختلط صيغة اسم مفعول وهو المعبر

نحصل بالنفس فيصير العقل المستفاد بالنفس ثم يتحد بالعقل المستفاد والعقل المعلوم بالعقل الفعال

قرر فرفوريوس الاتحاد

ونصب اياه والعقل الناقص ليس بمتعد فلا واقع على شيء وجزء ليس بمفعول بل انما المتعدي الفاعل
على صفة ولو فرضنا وضع ان لا مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر بمعنى صيرورة فلان مصيرا
قال الرئيس والى انه المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكونه مفعولا فلا يقال زيد ضارب
عمرا وعمرو مضروب زيدا بل مضروب زيد او مضروب لزيد فهذا كاثر خطاء في خطاء وكانه
انما وقع منه لما وجد في المتن ان كان المعدوم ثانيا ومصيرا اياه واظن ان الشيخ قال وصايرا
اياه لان الكلام في صيرورة الاول ثانيا فهو صايرا اياه فتطرق فيه جهل من قلم الناسخ **قوله**
تقريره ان هنا امرين لا بد لفهم هذا الكلام ان نعرف المصير اسم مفعول صايرا فنقول على مذهب المعترض
اذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فههنا امران ما قبل الاتحاد وهو شيئان وما بعده وهو شيء
واحد فلا يخلو ان كانا موجودين او معدومين فلا اتحاد قطعا وان كان احدهما موجودا والآخر
معدوما فان كان المعدوم الاول امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود ومن الممتنع ان يصير المعدوم
عين الموجود وهذا معنى قولنا فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فان قلنا المفروض
ان الاول صار ثانيا ومصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه امكن ان نقول لما صار هذا
ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صار ومصير ومن ثمة قال معنى الاتحاد هو كون الصار بعينه ثانيا
مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه بعينه ان قوله سواء احدثه بعد عدمه شيئا او لم يحدثه
حشوية الكلام لا طايل تحته فيلزم خلو هذا الكلام عن الاختلال كما ذكره الامام ان الصور العقلية قد
يجوز توجيهها ان يستفاد العلم اما ان يكون من الامر الخارجي مستفادا وهو الانفعال او الامر
الخارجي مستفادا منه وهو العقل او لا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات نحو ربما يكون ما يعقل
واجبا لوجود من الكل على الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني
والجواب ان المراد علم الله بالموجودات الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون
على الوجه الثاني وحاصله انه من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات
المتبقية **قوله** اشار الى ما حاصله بجميع الموجودات المعلومة ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات وذلك
لانه عالم بذاته اذ ذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة علم بالمعلول من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه
كونها مستلزمة للوازم وذلك يقتضي العلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء لانها معلولة

لا فكيف يكون ثم ا

هو الشيء فلم يحصل من الاتحاد شيئ
وجود ذاك قضية كقول الكافر
وان كان المعدوم ٣

قوله ٤
مستفادا ٣

بالعلة تقتضي العلم بالمعلول
لان العلم التام
بالعلة هو العلم ص

لازمه

لازمه اما طولا كالمعلولات المرتبة المنتهية اليه واما عرضا كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه
حادثة في الطول اذ قبل كل حادث حادث الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه ثانيا لو
واعلم ان استدلال القوم على هذا المطلوب ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع الاشياء والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء فورد عليه انه ان اريد ان العلم
بالعلة من حيث انه ذاتها المخصوصة يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع ولا دلالة عليه وان اريد ان العلم
بالعلة من حيث انه علة للمعلول يوجب العلم به فهو باطل لان العلم بكون علة للمعلول موقوف على العلم
بالمعلول فلو امتنع ان يكون موجبا له وعلى هذا فيلزم الدور العلم بالعلة بالعلم بالمعلول وعن هذا
الايراد يندفع الاقتصار معا فاعزوه والاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه
ولما مانع من ايراد المنع فيه غير ان تلك القاعدة مستعملة عند القوم في سائر الموارد فلا يتم
كلامهم فيها اصلا والصواب ان كلامهم بان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لان
العلم التام بالعلة يوجب العلم بهذه المقدمة ضرورية لا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود
شيء علم وجوده ومن علم عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول لزم من العلم
بها العلم به ثم انه اوضح العلة تامة لغيره فيلزم علمه تعالى به ايضا وهكذا لما كان الله
تعالى عالما بالعلل التامة بجميع الممكنات كان عالما بها قطعا وسيجيء لهذا زيادة تقرير وتوضيح
واما اختلافه بالقياس الى المدرك اذا كان المدرك عاقلا توقف العلم به على الاحساس
وانتزاع صورته فيكون الجزء من المادة اتم في الدركية **قوله** غفلتا دون الاول من
الاول تعقلا دون تعقل الاول اما اولا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا
فلان الاول لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شاغل ولا يحجبه عن غيره حاجب كان ادراكه
اتم لفرقة الادراك وضعفه بحسب الجزء من المادة وعدمه فما كان اقرب تجردا كان اقوى ادراكا
واما العقل فلما كان وجوداتها مقترنة بالمهيات والمهية كالمادة ففيها شائبة
من العلاقة فلا جرم يكون ادراكها دون مرتبة من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ادراك
المعقول الاول باشراق الاول الى معقول الذاتية والمعقول عاقلة لذاتها فهو معقول باشراق الاول
واما ادراك ما دون الاول من الاول ايضا فكذلك دون ادراك الاول وهم هذا يوهم ان الضمائر

سايط

غيره

الاول خ

قوله م

قوله وما يوجد منه فيه انه يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك العقول لما بعد الاول
من الاول من ذاته فقوله من قام بعلل من قوله منه والفهم السليم يقتضي انها راجعة الى العقول اي ادراك
العقل لما بعد العقل وهو معلول له من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق
الاول وهو علته قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثلثة اولها علم الاول فانه يعلم
بذاته وبغيره في ذاته لما مر من ان علمه بذاته علم بلوازمه بغيره ثم علم العقول بعللها ومعلولاتها
لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من تعقل علمها وعلمها بمعلولاتها من ذواتها لانها تعلم
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والفرق ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول فتعلم
العلة بذاتها المخصوصة علم ذكر المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة ليس لذاته المخصوصة
بل لامكانه الامكاني المجرد الى علة مخصوصة بل الى علة ما والا انتفى كل معلول الى تلك العلة
فلما لم يكن بغير العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم بنفس العلم علمه بعلته المعينة فالعقول عالمة
بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما لم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا تعلم علمها
من جهة ذواتها بخلاف معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم علم النفوس فانه
حادث يحصل من فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو موضح بما
ذكرنا وليت شعري اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول من جميع
الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم بالمعلول
وقوله يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقد اجمع الحكماء على اثبات
الصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون ناطقا قابلا وقوله بان العقول
الاول غير مباين لذاته لان علمه تعالى كما هو حصول الصور فيه والعلم متقدم على الايجاد
فيعلم العقل الاول اولا ثم يوجده فيكون صورة العقل الاول مستندة اولا اليه ثم العقل الاول
فالمعلول الاول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لمباينه له قوله اقول العاقل يرجع
الى ان علوم الله تعالى معلولاته ولما كان المطلب فيما يستعد اربابه المخصوصة
بادراك النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان
ولم يكن متعلم قبل الشروع في البحث المتقدم من التحمل وكان قدم من مقدمات ما يمكن ان يجاد

المعلول والعلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة م

المخصوص خ

منه عار

بم لما

ثم شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن ثم يدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين
اما الدليل الجدلي فبيان تعالى بناء على الدرس السابق علم الله تعالى بغيره يجب ان يكون نفس غيره والا لزم علم
الله تعالى اما ان يكون ثابتا اولا يكون والثاني مذهب المعتزلة والاول اما ان يكون نفس الله تعالى او
غير معلوله او معلوله اولا ذاك وهو محال ان يكون نفس الله تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم
بزيد يغاير العلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم الله تعالى عين ذاته يلزم تعدد ذاته او اتحاد امور مختلفة
والجواب الثاني انها باطل لانه اما ان يكون قديما بالله تعالى فيلزم الكثرة في ذاته وان قلنا قال
او قديما بنفسه قبل المثل الافلاطونية او قديما بمعلوله يلزم ان يكون علم الله تعالى متاخرا عن
معلوله وانه محال واما الطريق الخطابي فهو ان ادراك الذات ليس بحصول صورة وجب ان
يكون بين الذات والصورة امتياز بالماهية لاتحادهما فيها بالعوارض لان العوارض
لما اختلفت في الذات مجتمعة عوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراك ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك
ما يصدر من ذاته الى صورة واعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك العقل بشيء
من المعقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالتارك الى حصول صورة اخرى عندك
بتلك الصورة كافية في تعقلها فبالاولى ان ما صدر عن العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى
صورة ثم اورد عليه سؤالين بما ينقطع المتعلم بهما احدهما ان الصورة اخرى مباينة
لها وهذا خلاف ما يصدر عن العاقل فانه ليس بخارج عنه والثاني ان الصورة العقلية
ليست حاصلة في النفس بل النفس قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقول الفعالة واجاب
عن الاول بان كون الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكن نفس ذاتها تعقل ذاتها
بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها التي بها تعقلها حتى ان حصلت الصورة
لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل حصول الفاعل
فيكون حصول الشيء كالشيء وهو العقل اذ لا معنى لتعقل الا حصول الشيء للعقل وحصول الشيء
للعقل اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للفاعل واذا كان الثاني كافيا في التعقل
كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله وسلوم ان حصول الشيء بها
استحصل ظن المتعلم مطلوبه بهذه المقدمات الخطابية برهن على المطلوب بانه قد ثبت ان الجدل

فانه نوع من الحصول بحصول صورة تسمى بها ان ادراك الشيء هو ادراك الاصل الذي
واذا لم يحتج في ادراك الاول الى الاخبار
الصورة فقط بل الى ضرورة ان ادراك الشيء
في ادراك اسهل الاشياء من صورة م
الشيخ

العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها
حالة في النفس واستحالة حصول الصورة
بوجه

الخطابية مدار

الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من
هذه المقدمات ان حصول الشيء لنفسه فاذا كان العلمان متحدين يلزم ان يكون المعلولان
متحدين لا محالة فكما ان تغاير العلمين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات
والجزئيات حيث صدرت عنه تعالى والصدور عن المتعقل يلزم ان يكون الله تعالى عالما بها من غير
كثرة في ذاته واما الجواهر العقلية فلها صفتان من التعقل احدهما علمها بعلة انها والثانية
معلولانها والاخر علمها بما عدا معلولانها كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه
العلوم تكون بحصول صورها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تعالى حضوري
سائر معلوماته عنده تعالى وتعالى المعدومات لما كانت حاضرة عند العقل وهي حاضرة عند
الله تعالى كانت حاضرة ايضا عنده تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيلزم ان الله
عالم بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقل الشيخ علم الله تعالى بالاشياء بعينها لا الاشياء عند
الله تعالى وتميز الاشياء عنده تعالى عن ذاته ليس بحصول صورة فيه فاذا نسب التميز الى المعلول
فهو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله تعالى
بعينه تميز الاشياء عنده او نقل الاشياء بعينه تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف وفيه
جدا وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوله سيشير في دفع الاشكال قوله يريد
التفرقة بين ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان الجزئيات من الطبايع مخصوصة بمخصصات
فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث مخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي
طبايع تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي وادراكها
بالحيثية الاولى لا يتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول الجزئيات من حيث انها مخصصة
بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون
الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم
الله تعالى وانه محال فهذا الكلام الشارح بمكانه فقد صرح له القوم في تحقيق علم الواجب الحق
الصريح الذي لا يشوبه شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه
غير متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان تعقل على وجه كلي لا يتغير وقد بين الوجه

الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب بابيها
حصل عنده صور الموجودات المرتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا
التوجيه لا يتعلق بالزمان اصلا وتوضيحه لكان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده عرفنا انه يجب ان يوجد واذا عرفنا اسباب عدمه عرفنا
انه ممتنع والا يكون عند امكان الوجود او امكان العدم والا لم يعرف الكل اسباب وجوده
ظن وجوده ويتبع ذلك الظن بحسب كثرة الاسباب مثالها ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان
يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا يمشي الى الدار وعرفنا ان ما على رأس الكنز
من الحشيش وغيره يكسر بحيث لم يعرض لها شك في انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان
الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولم يعرف
جميع اسبابها بل بعضها فلهذا يعرض له الغلط في بعض الاحكام وان تم لما كان محيطا
بجميع اسباب كل ممكن فلا يمكن ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم
السبب عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك فالله تعالى علم جميع
الحوادث الجزئية من منتهى الواقعة في زمان الاخر حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها واقع في
الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الحيثيات تتغير
بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علمه تعالى عن التغير تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر
ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس ايضا تتحرك في كل يوم كذا
يعلم ان يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة الحمل مثلا في وقت معين وهذا
العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى
اليوم فان علم كذلك كان جهلا والا لزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة
الله تعالى في كل وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون فيما يتعلق بالعلوم الممكنات هكذا ينبغي ان
يحقق هذا المقام ويحترز عما يسرع الى الاوهام قوله الى مبدأ طبيعة
التوجيه موجودة في شخص يعني كما ان الجزئيات من حيث انها طبايع كذلك اخذ الاسباب من حيث
طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع بحسب اسبابها وحده كذلك لا يتغير قوله وانما نسبها

الى مبدأ كذلك انما قال منسوب ولم يقل معلول لعدم انحصاره في شخصه لان الجزئي من حيث هو جزئي
لا يمكن ان يستند الى الطبيعة من حيث هي بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات
من حيث انها طبايع فمن الجايز استناده الى الطبايع فعلى هذا كان الكلام في الجزئيات من
حيث هي جزئية والوجه ذلك انه اشار الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة غير لازم في العلم
بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف فيه كما ان العلم بالكلي في الجزئي يتوقف على ان
التغير في عقدة معينة ووقت معين وكون التغير تلك العقدة في ذلك الوقت امر كلي وان انحصر نوعه
في شخصه قوله هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى ما هي اضافية بحتة كالابوة
والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما حقيقية بحتة كالسواد والبياض واما حقيقية ذات اضافة
اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه صفة حقيقية توجب تغير اضافته لتغيره او لا يتغير كالقدرة وحل
ما ذكره وتقرير اعتراض الامام على ما فهمه انه ان الاضافات الى المقدرة احوال للذات اه ثم فاذا
تغير فلم لا يجوز تغير جميع احوال الذات مع صفاته الحقيقية وتقرير حله انا لا نسلم ان الاضافات
احوال الذات اه ثم بالمتبادر بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما
الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي وتابعة له سلناه ولكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان
العقلية لا نفرقات جمهور بان الجواب الاول انما يتوجه الى من انكر النقض باضافات القدرة
لكن ظاهر كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبلية العدم ومعيته وبعديته بالقياس
الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز تغيرها جاز ان يحدث في ذات
الله تع صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز
في الصفات الحقيقية وح تعين الجواب الثاني لانا نقول صفات الله تع من العلم والقدرة
والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يتغير تغير الاعتبارات
فلم لا يجوز تغيرها الا انا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تع في بعض الاوقات وانه محال
بخلاف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال قوله واعلم ان هذه الآية
تشبه بآية الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام هذا سؤال ورد على ما فهمه لا على ما حققناه
فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان علما زمانيا واما على الوجه المقدس عن الزمان

بالمتبادر

فلا كما صرح الشيخ هنا واما ان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها تتغير لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية فهو انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الله تع عز اسمه قوله واقول في
تقريره لما كان جميع صور المعقولات قد بان في الاصل المتقدم ان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية من حيث هي معقولة حاصلة في العالم العقلي وانما لم يقل في ذات الله كيف يقوم
على مذهب المص والشارح وهذا معنى القضاء اعني وجود الموجودات في العالم العقلي ثم لما كان
المادة في العالم العقلي صورة مثالية استحالة لان تتخصص وتقبل الحواد والا لجعل الثابتات
اولا يتشخص اصلا فانه حط للمادة عن درجة الوجود اذ لا وجود لها الا بالصورة كان من لطف
حكمته تعالى خلق فلك غير منقطع الحركة يختلف اصل المادة واستعداداتها بحسب اختلاف صور كانت
فوق صور مصورة في المادة بحسب استعداداتها استعداد وهذا هو القدر اعني وجود الموجودات
في الخارج بحسب الاستعدادات المختلفة ومن تفصيل ما كان مجتمع الوجود في الازل فالشارح انما
قدم هذه المقدمة لتحقيق ما بين القضاء والقدر والجواهر المتعلقة بوجوده في القضاء والقدر
مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبار الاجمال والتفصيل واما الصور والاعراض
الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الازل ومرة فيها لا يزال متصلة واما العناية فهو
اه ثم بالموجودات على احسن النظام والترتيب على ما يجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحسب
ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيص
وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاتم بخلاف القضاء وفائدة العلم بوجود الموجودات
جملة واعلم ان الافعال الصادرة عنا انما تصدر بحسب ارادة وقصد يحدث لنا من حيث الى
تحصيل الفعل ثم عزم على ذلك يحرك القوة المحركة الى ان يحصل ذلك الفعل واما المبدأ الاول
فعنايته انما هي علمه بالموجودات على النظام الاتم بحسب فيضان الموجودات ولا يحتاج
الى ارادة وعزم وقصد كما في افعالنا فانه تع مريد قادر عالم من غير كثرة الا في الاعتبار
فهو عالم باعتبار انه حصل له الموجودات وصور المعقولات في العالم العقلي وقادر باعتبار
انه له ان يفعل وله ان لا يفعل فلا شك ان كونه بهذه الحالة امر اعتباري وانه ارادة وعناية
باعتبار انه عالم بالموجودات على الترتيب اللائق بها فهذه الصفات انما تغير عنها العقل فانه

في العالم العقلي بدل

الى ترتيب

احسن النظام بدل

سبحانه باعتبار آثاره وليس منها شيء موجود في الخارج بل ليس في الخارج الا الذات مجردة ومعلومة
متربة بعضها لازمة لذاته وبعضها عارضة غير لازمة هكذا يجب ان يحقق قوله واما
لا يمكن ان يكون فاعلا فضيلتها الا ويكون بحث ليس من مباحث ما عدا ذوات الحركات
ومصادمات المتحركات كالنار فانها تقتضي الصعود من الارض واذا صعدت من الارض
الى حيز لم يكن بدمن فرق اجسام مغرزة في سطح مسافتها فضيلة النار وهي غاية الارادة
لا تحصل الا بافناء ما بعدها فهي وان اقتضت الشر في بعض الاوقات الا ان وجودها
نافع في المركبات وغيرها قوله وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن تفضيلها الا اذا كان بحيث
يكون تبادر حركتها في الغذاء الى الحالة وتشبيهه بالبدن حتى يحصل له نشو ونماء ولا
شك انه خلع صور واكتساب صور وذلك انما يكون بحركات الحيوان مثل اخذ الغذاء وابرازه
واحوال الحمار الغريزي الذي هو مثل النار الى نفرة في الغذاء هكذا سمعته وليس ينطبق
على المتن كمال الانطباق لان هذه الحركات وان تادت الى انخلاع الصورة الذي هو مقدمة
كمال وشر الا انها ليست متبادرة الى الاجتماعات ومصالحات موذية ومعنى الكلام في
المتن ان احوال الحيوانات في حركاتها وسكناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا اي
في الحركات والسكنات تتبادر الى الاجتماعات ومصالحات موذية فالحاصل ان هاهنا اما
تبادر حركات الحيوانات وسكناتها هو الحمار الغريزي العاقل اذا ورد التوارد الجاذب
البدن هو جوذبه بحيث حمارته قوله فاذن قد حصل من ذلك ما حصل مما تقدم ان الشر
يطلق على عدم شيء من حيث هو غير مؤثر وهو فقدان كمال شيء واذا اطلق على امر وجودي مانع
عن الكمال فالشر بالحقيقة هو فقدان الكمال ايضا فقد يحصل منهما الشر وهو عدم وجود من
حيث هو غير لائق به او نقول من حيث هو غير مؤثر فليس هذه العبارات مختلفة عن معنى واحد
وهو معنى الشر وعلم هذا من تتبع استعمال الجمهور لفظ الشر في موارده قوله قال
الفاضل هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا مع القول بالحسن والقبح العقليين
والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول بالفاعل المختار فلان
الفاعل لم يوجد الشر في افعاله اصلا ثم انما يجوز اذا كان في مختار يمكنه ان يفعل وان لا يفعل

الى الاجتماعات والمصالحات الموذية فقط واما تاثير حركات مثل النار وسكناتها

عدم كمال الوجود من حيث هو غير لائق به او نقول

يقال

يقال لم فعل هذا دون ذاك لانه اذا وجدت هذه الافعال لا لغاية كانت موجبة لها استحال
في العقل عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول
بالحسن والقبح العقليين لانها لو لم تفعل بذلك كان الكل حسنا سواء امن ارتج على ما هو قول الاشعرية
فلا يمكن ان يقال لا يجوز ان يفعل الشر وبجهله يكون فاعلا للغير فهذا البحث انما يستقيم على
قول المعتزلة بين الاصلين وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما
وهم الاشاعرة فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لا
نم ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قايلون به كما مر فلا يمكن ان يقال لم اختار هذا دون
ذاك وايضا لانهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن والقبح يطلقان على ملايمة
الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب
والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فنقول ان اريد بالذات
خيرا بالذات فكيف يوجد منه الشر والناقص والكثار الشارع بقوله انا يصدر عن كيفية
الشر فما هو خير بالذات فكيف يوجد منه الشر والخاص ولا اختيار ان اندفاع الشبهة يتوقف
على المعنيين جميعا وانما اقتصر على النفي الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار ثم قال
يجب ان يصور الخير والشر في هذه المسئلة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدلوا عليه بعض الامثلة كما قالوا انا نحكم بان القتل شر وانا
نتصور ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وحينئذ الشر العدميات فانا اذا نظرنا الى
كون السكين قاطعا فهو خير لان كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا الى كون القطع قاطعا
للعضو كان ذلك ايضا خيرا الا ان كان جانبا لا يتاثر عن السكين كان ذلك شرا واما اذا
نظرنا الى القطع حيث هو المقتول ولا نلتفت الى انه يدنو وجدناه شرا فعلمنا ان الوجود
هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان اراد بالقطع الخير وجود الشر
عدم تعبير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة الى ذلك الاستدلال لان كل
احد يعرف ان لفظ شاء بان معنى شاء وان اراد التصديق بذلك فهو انما يتاتى بعد تصوير
معنى الخير والشر والكلام الان فيه وبتقدير النزول عن هذا المقام فهو محرر بتمثيل وان لا يعد التغير

وامّا اذا كان موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك ص

كما مر ص

بما

والجواب بان المراد تقرير الخير والشر والتمثيل لهما باستدلال بل تمييز لهما عن المعاني الواقعة
في مراده استغنى لان الجمهور يفهمها عن غيرها حتى يتحقق ان كل موضع يطلقون الشر
يريدون فقدان كمال او عدم شيء قوله لا حاجة بنا هنا الى ما يراد جوابه اما ان الشر هو الالم
وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو غير مؤثر والالم وان كان شرا بالقياس الى
فقدان الكمال الا انه جزئي واحد من الشرور فان الظلم والزنا والموت والجهل وغيرها شرور
وليس بالالم واما ان كثرة الالام تقتضي غلبة الشر فقد حقق ان الوجود الحقيقي وهو وجود
الشيء والوجود الاضافي وهو كونه سببا لوجود آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر
اي كونه سببا لعدم آخر واما ان الفلاسفة لا يخلصهم من هذه المضايق تقرير الشرور
قلت الانفس تقبل الشر فقد بان ارتفاع تلك المضايق ونحن نجري هذه الشبه في الابتداء
تلخيصا لما في الزبدة الى الطالب فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين
الغاية اراد ان يبين كيفية وقوع الشرور في قضاياه تعالى فقال لك ان تسأل وتقول ان
في الوجود شرورا كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والهوام
والقوى الشهوية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك وانتم تجعلون كل
العقول والنفوس السماوية فكيف صدر عنها الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات
بلا شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق معنى الخير والشر فالخير هو الوجود من حيث هو
مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر
اصلا ثم يطلق على الموجودات الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستلزم
شرورا اي آلام كالاحالة وكذلك يطلق الخير على الموجودات باعتبار انها تستلزم خيرا
اي يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الوجود يكون شرا او خيرا بالاضافة والعرض وهذا كالشمس
فانها سبب لنضج المركبات والحرارات والاضواء وغير ذلك من الكمالات الا انها تصلح بواسطة
التبخير فالشمس يكون شرا بالاضافة الى التبريد الذي هو عدم صحة والشرور ان اطلق على الوجود
لكنه اذا فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار ذلك العدم فالشر الحقيقي هو
ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء ليست براهين بل كانها جواب سؤال وهو انكم قلتم ان هذه

الخير

الخير الوجود وهذه الشر العدم ونحن نجد اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا
فاجاب بان الوجود ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى الاقسام
الخمسة انما هو بهذا الاعتبار اي الخير والشر بالاضافة والا فليس الوجود شرا اصلا ثم حاصل الجواب
ان الوجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود بشر وفيه شر فلا بد ان يكون
جهات جزئية جنبية شر اكثر من جهات شريفة ولما جوز ان يترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير هذا
هو خلاصة البحث في هذا المقام قوله لما كان قوى الانسان تخطر السؤال ان للانسان
قوى ثلاثا والغالب عليهم بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوى الشهوانية والغضبية طاعة الشهوة
والغضب والشرور لانها اسباب المشاق والعقاب فيكون الشر غالبا في نوع الانسان
وتقرير الجواب بوجهين كما ان للبدن في الصحة والجمال اقساما ثلاثا غاية الصحة والكمال وما في
غاية الصحة الجمال والقبح وما بينهما وهو الغالب كذلك للنفس في العلم والخلق ثلاثة اقسام من
كمال العلم وحسن الخلق ومن في غاية الجهل وقبح الخلق ومن بينهما وهو غالب الناس وهو الجهل المركب
دون البسيط واذا انضم الى الطرف الاسفل يكون العبد اهل النجاة فان قلت الجهل البسيط ايضا
شر لانه فقد من الانسان كمال العلم فلما كان هو العام الغالب يكون الشر اكثر فنقول الكلام
في الموجود الذي هو الشر والجهل ليس بموجود والانسان ليس شرا بالاضافة اليه لانه ليس بسالم
قوله لا يقين عندك هذا تنبيه على توهمات في الباب باطلة احدها ان العادة نوع واحد
لثباتها الا انكار العلم فمن لا يكون له علم او لا يكمل علمه وشقاوته فيكون الشر غالبا واجاب بالمنع
عن ذلك وثانيها ان من يكون اكثر خطاياه اكثر من غيره ولا يكون لهم نجاة من العذاب فيغلب الشر والجواب
ان الفساد اما في الاعتقاد فذلك موجب للهلاك السرمد لا الجهل المركب واما في الخلق فليس كل خلق
ردي موجبا للعذاب بل يتمكن في النفس تمكنا بالغا والموجب للعذاب لا يوجب العذاب بحدود
منقطعة بل يزول العذاب ويحصل السعادة واذا قوبل ذلك العذاب المحدود بالسعادة الابدية
الحاصلة بعده تغلب السعادة قطعا هذا هو الطابق للمتن واما قول الشارح وقوله انما يهلك الهلاك
السرمد من غير الجهل والرذيلة ليس بمنطبق على المتن لانه لم يثبت الهلاك السرمد في الرذيلة
بل العذاب المحدود وثالثها ان الناجي ليس الا من عرف الحق بالبرهان من الامام كما يقوله

الامام

الانواع

السعادة

المعتزلة وبكون اهل النجاة في غاية الشدة اجاب بان رحمة الله تعالى واسعة ليست وقفا على عدد

ان الاسباب

قوله قد كان يجب ان يكون التخويف من جوهر في الاسباب التي نظام العالم مربوط بها مثلا
ادراك المرئيات من جملة نظام العالم فلولا البصر لما حصل هذا الجزء من النظام فلما وجد
ارتفع البصر والسمع واللمس وغيرها ثم النظام فلذلك وجد التخويف لان صدور الافعال
الجميلة من العبد يتوقف عليه قوله والقسم تاكيد للتخويف الخ اقسم اي الوفاء بالتخويف
تاكيد للتخويف وانما يعلم هذا الوفاء لاخبار صادق به او لاقامة في الدنيا كالحدود
لتمثيلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي وجرى صدور الفعل عن العبد من القوة الى الفعل
مختار على ما يقوله الحكماء لا يجتمعان للمزج بمنع الترك فيمتنع ملزوم الترك فيجد بالقدرة

الترك والمشيئة

ان شاء ترك فلا قدرة اصلا وجوابه ان الملازمة تثبت بين المتنافيين ان الامتناع ليس
بالذات بل بمشيئة الترك بالنسبة الى العبد ممكن واستمرار عدم الممكن لا ينافي امكانه وحاصل تقرير
السؤال ان الافعال الصادرة من العبد ان وجب ان يكون مطابقة للعالم العقلي وعلى القدر
فلم يعاقبون على ذلك وفي جوابه طريقان الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم
من لوازم افعالهم فعقابهم بسبب فعلهم وهذا كالمرض فان الانسان اذا احتاج الى تناول
الغذاء وبقي عنده لا يهضم لعطبه من الفضلات يجتمع في بدن الانسان من الطعام فضلات العفن
مادة كثيرة ردية حتى اذا اثرت الحرارة الغريبة فيها اشتعلت وحدثت الحمى او انبعثت
الى عضو تورم الى غير ذلك فكذلك حال العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا ردية تنتقش
في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع من الالهام ملكات متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن
كانت ذاهلة عنها حتى اذا فارقت البدن تاذت بها تاذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم
الافعال المذمومة وارد عليه على النفس منا لا من خارج وهو نار الموقدة التي تطلع على
الافئدة واما العقاب الوارد من خارج كالانبياء عن الكتب الالهية فاما اولا يرجع الى الاول
وان لم يا ول توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وهو لو سلم لم يعاقب فان
فان ازدياد عرض ارتفع من العقاب ليس بمستقيم السؤال لان افعاله تعالى منزهة عن الاغراض
وان كان السؤال عن سبب وقوع العقاب في ابطاء وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه ارتفع

عصيانه

عصيانه ثم يرد السؤال على وجه وجيه وهو ان ارتفع محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت
من ارتفع وجوابه الشيخ عن هذا الوجه وتحرير جوابه ان يقال لما كان النفس الانسانية في علم البداية
قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعداد المحل
لها من الفاعل فكان فيها قوى تنبعث من تلك الافاعيل الى افاعيل تقتضيها قد تكلفها وتحوجها
يكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان الوفاء بذلك التخويف ايضا من اسباب ذلك
مؤكدا له والوفاء بالتخويف العقوبة لازم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة
غاية ما في الباب ان العقوبة تكون شرا بالنسبة الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا
لكمالات سائر النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم
لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه
كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس الانسانية وتنبيها كما ان الهيولى لما كانت مستعدة
للصورة العلم الازلي بكل ذلك غير منفك الحركة تختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاتها واوضاعها
فتنقض من البدن الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا الطريقة الثانية طريقة المعتزلة
وهي ان ارتفع كلف العباد لان صلاحهم في التكليف وعدم عمل الطاعة واوعدهم على المعصية

صلاح لهم

لان ذلك الوعد والايعاد لطف من ارتفع يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم لم يجب عليه الاثابة
الى الطاعات اذ الاخلال بها قبيح ظلم واما العقاب بنفس الفعل ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل لهم
لم ارتكبوا المعاصي قالوا لانهم اردوا ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم الم يجب عليه وعده والمعصية
عنهم منه يطابق علم ارتفع اجابوا بان ارتفع كما علم وجود المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم
باختيارهم واراداتهم فعلم ارتفع لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم
لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من ارتفع وهو سبب الكل فان قيل
فلم العقاب قالوا ان كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد السبب فهو
ارتفع ولا يسأل عما يفعل فالتقدير على مذهبهم خلق ارتفع جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة
الموجودات فيما لا يزال الحصر الموجودة في العالم العقلي ولا بد بجميع المسلمين من سائر الطوائف
الاقرار بانه مبدأ الكل من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان ارتفع عالم بجميع الموجودات

ثم

لم تفعلون قالوا لانهم اردوا المعاصي فاذا قيل لهم لم

من الازل الى الابد وهو القضاء والزمان كل ما يوجد في عالم الحدوث هو على وفق علمه والازم
جهل تعالى عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في موضع الجواب عن السؤال الاول من ان القدر على مذهب
الحكماء غير القدر على مذهب المتكلمين وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاسباب مقدرة على مذهب
الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى امرين احدهما الجواب عن السؤال الاول
وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسبب قدرة العبد وارادته ومن اسباب ارادته فعل الجبر التخويف
والعقاب فهما من الاسباب المقدرة النظام العالم كما ان فعل الجبر مقدر خارجي فيكون فعل
العبد مقدرا فلم العقاب ولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الجبر الصادر عن العبد
وقد تبين ان التخويف مقدم في التقدير على العقاب ولا محذور منه اصلا والآخر ابطال
جواب الامام فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم
الا الله تعالى على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر علة عندهم حتى ينتهي الى منتهى العلل **الخط**

النمط الثامن

الثامن ان اللذات الغريزية المسماة بالكمال اذا كان اللذة ادراك الملايم والادراك اما حسي
او عقلي كانت اللذة ايضا حسية وعقلية واللذة الحسية اما ظاهرة متعلقة بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهية والغضبية فاللذات
ثلث في مراتب ثلث فرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى منها جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت
الادراك وتفاوت المدرك وتفاوت القوى المدركة فان القوى المدركة كما كانت في نفسها
اشرف واقوى يكون لذاتها اتم كما ان لذة العين الصحيحة بجمال الحسن اقوى من لذة العين الرمدة بادراك
الادراك كما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون
لذته اكثر وكذلك المدرك كما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المشوق المنظور عاكان
احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت اللذة العقلية اشرف من اللذة الحسية لانها مجردة
وهي منغمرة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات
العقل اقوى لانها كليات من مدركات القوى وهي جزئيات فلا يكون اللذة العقلية اقوى من
سائر اللذات فان قيل نحن لا نتلذذ بالمعقولات ولا نتألم من الجهالات فلو كانت اللذة
العقلية اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق التذاذنا بالمحسوسات وليس كذلك

من الظاهرة لانها ادرك عند العقل
ومرتبة اللذة العقلية المقررة
اقوى من سائر اللذات م

بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس ادراك الملايم بل حالة تابعة لادراك الملايم
في البين اما اذا قلنا ادركنا ملايما حصل لنا حالة اخرى تسمى باللذة فادراك الملايم
او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان هذا الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند
الادراك دائما فربما يتوقف حصولها على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان التلذذ
بالمحسوسات والشهوات والتلذذ بالاخلاق الذميمة فلعدم ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات
كما ان المريض المحرور المالك يطلب عليه مرة الحلوى الصفراء لا يتلذذ بالحلاوة بل يعافها ويكرهها
لاختلال الشرط وهو تنقية عقله فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم وجود امر زائد في ذاته
تعالى وانه محال لانا نعقل اللذة فيما معنى زائد على ادراك الملايم بخلاف اللذة في الباري تعالى كما في
العلم والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة ليست هي ادراك الملايم فقط بل ادراك قبل
الملايم وقبل المعقولات بحسب حال العيان لعدم الغيبة ولهذا فان من كان قوته العاقلة بحيث
عقله عظيم فلعدم حاصل النيل للمعقولات فهو عين التعقل ومثال ذلك البصير لو فرضناه بحيث
الجاه بانه ادخال والجرح لا يتلذذ به بل يتألم به فالنفس ما دامت الذات بالمحسوسات مشوبة بشوائب
وكان المعقولات لا تحصل فيها تمثلا ثابتا بحيث يلاحظها حق الملاحظة اما اذا تخلصت من هذه
الشوائب فربما تصورها حال كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو يتلذذ ولعل ان الطاعن هذا الفعل
لبيان الاتم حصر اللذات في الحسية الظاهرة واستحقارها وانما ذكرنا تنبيها على الطعن بالذات في الخط
كما بينا تفاصيله **تنبيه** لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه يمكن ان يدرك
الشيء ولا يتلذذ به فلا يكون اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذاته مثل تصور ذات جمال
ولا يتلذذ بها الا بنيلها وكان سائلا يقول ان نيل الشيء لا يكون الا بادراكه فمع ذكر النيل اجاب
مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ومجرد لزومه لا يدل على ارادة الا بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في
الحدود فان قيل لا نسلم انا نتلذذ بتخيل امرأة حسناء وتخيل جاه وشرب مشروب فهذا الشرط
لا لتذاذ حاصل دون نيل الذات فنقول عن لا نتلذذ بتخيل الالتذاذ بتخيلنا النيل وقدم الادراك
على النيل لانه اعم منه وتقديم الاعم في التعريفات واجب لانه قد يتحقق النيل دون الادراك كما اذا
كان مشغولا باشغال الى مرتبة جميلة ولم يره فلا يكون الادراك عين النيل لانا نعقل ما نال جميلة بل

كما يتلذذ من ادراك اللذة بتخيل
الادراك بل من النيل لكن من تصور
الحس لا يتلذذ به بل م

الجيب ناله ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك هيئة اللذيذ بل
ادراك حصوله ووصوله اليه فالحاصل ان اللذة لا تحصل بادراك اللذيذ فقط بل
بل بادراك وادراك حصوله والا بمجرد ادراك حصوله بل ومع حصوله هو ما ينال اللذيذ
ما يكون المدرك كمالا وخيرا فالمعتبر كماليته وخيريته هذه لا في نفس الامر قال قلت فلا يحصل
بالجهل المركب لانه يكون مقتدرا به وح ان تحقق الجهل بعد موته فهو مقتدر به كما في الحيوة وان لم
يتحقق لم يتألم لان سبب تألمه هو الجهل وقد زال فاحد الامرين اما ثبات لذته بالجهل المركب
بعد الموت او نفي عذابه وهو خلاف ظاهر وايضا فحقق الالم والالتذاذ بالجهل المركب وانما يلتذ
به لو نال مدركه لكن النيل وهو وجدانه يتحقق بعد وجوده وليس بموجود وسيتبين الزيادة
بيانه والمشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ثم يفسرون الملائم بما يكون
كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي بما يكون آفة وشرا للمدرك من حيث كذلك
كما ذكره الشيخ اقول التحصيل من المشهور لانه لما جعل تفسير الملائم والمنافي بهذا التفسير
فايرادهما اولى قصدا للمسافة وتفصيلا للمجمل وايضا فانه ذكر النيل وقيد الوصول
وقد بان انه لا بد منهما قال الامام فسر الشيخ اللذة والالم بالكمال والخير والآفة والشر
فلا بد من العلم بهذه الاشياء اما الخير والشر فان اريد بهما ما نسب اليه من ان الخير هو
الموجود والشر هو المعدوم رجع التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك
المعدوم وذلك باطل اما تفسير اللذة فلانه يلزم منه ان يكون ادراك الاحوال الحاصلة عند
احتراق الاعضاء او تبريدها بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح
الموذية ورؤية الاشياء الذات لانها ادراك موجودات واما الالم فلان العدم لا
يحس به وان اريد بهما التفسير المشهور وهو ان الخير هو اللذة وما يكون وسيلة اليها
كان معنى التفسير ان اللذة ادراك اللذة وما يكون وسيلة اليها والالم ادراك ما
يكون وسيلة اليه وفساده ظاهر ان فسر بما يشمل ذلك فلا بد من ذكر النظر فيه واما الكمال فالامام
فالاكثرون فسروه بان حصول شيء من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم
من شانه ان يكون امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل المركب والاخلاق الردية

والتركيبات

والتركيبات الفاسدة كمالا لان امكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات
وان كان المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في بيان التعريفين يغني
عن جواب هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير هنا الاضافة التي هي المنتهى
الى الغير وبقولهم في تعريف الكمال ما من شانه ان يكون له ان يناسب الشيء ويليق به
فكذا الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام وبالخير
الموجود لا مطلقا بل من حيث هو موثر فلا يرد النقض لانها ليست مما يؤثر وبالشر الشر
وهو الموجود الذي يكون سببا للعدم شيء آخر لانه يحسن به قوله اراد الفرق بين الخير والكمال
لا يستراب في انهما متساويان صدقا واشكال الكلام في تغايرهما مفهوما والامام عبر
بان كلام الشيخ مشعر بان الكمال والخير شيء واحد مصداقا وبان صدقا والكلام في
تغايرهما مفهوما والى فذكر احدهما مغن عن الآخر فذكر الشارح خيرا باعتبار انه موثر وكمالا
بحسب الارادة من القوة حقيقتا بان مفهوما واحدا قوله ولعل ظاهر النقض على الحد المذكور
وتفسيره انه لو كان اللذة ادراك الملائم والخير فكلما كان الملائم اكثر ملائمة وخيرية يجب ان يكون
الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحاف اكثر ملائمة للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ
بها اكثر والجواب انا لا نم انه الالتذاذ بالصحاف اكثر من الالتذاذ بالحلوة فان من لاحظ صحة وجد
لذة عظيمة بعد التسليم والسامحة فالشرط في اللذة حصول الادراك بالشعور به وهما ضعيفان
لضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحاف لعدم ضعف الشعور بها اذ المحسوسات اذا
لم يشعر بها كالشعور فلهذا لا يلتذ بها كالالتذاذ وهذا هو المطابق لما في الكتاب واما الشارحان
فعندهما النقض بعدم الالتذاذ النفس بالصحاف وجوابه بنفي ادراك الصحاف بسبب استمرارها
ولا يكاد ينطبق على المتن وتقرير السؤال الثاني ان بعض الاشياء قد يكون الحلو كمال
وخيرا فيتنا لذة ادراك الكمال والخير متحقق هو اللذة والجواب انا لا نم ان الحلو في هذا الحال كمال
وخير قوله انه قد يصح اثبات لذة ما لنا على ان المطلوب بالذات من هذا النظر
اثبات اللذة العقلية وكانه غافل بالبهجة والسعادة التي يحصل النظر بها فتفرق الاقوال من حصر
اللذات في الحسية الظاهرة ثم عرف حقيقة اللذة والالم وجزء البيان ان حسن الترتيب يستدعي

على البحث الاول

تقديم التعريف وثانيا ان اراد ان يشرع في المطلوب بالذات وهو اثبات اللذة العقلية فلما كان
بعض الاوهام ربما يسبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها اولا
عقلية لو كان وقع منا احتراز بالغ عنه وليس كذلك بتة اولا ثم هذا الفصل على احاطة هذا الوهم
بانه ربما يجزم بوجود لذة اولم ولا يحصل رغبة لعدم الذوق والوجدان كما ان العنين قد يعلم
من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمى اذا لم تعرضه آفات الاستسقاء مما
يعتريه من التناولات الردية فكذلك هنا لا يلزم من عدم الميل الى حصول اللذات العقلية
او عن آلام الآلام العقلية القدح في وجودها ثم بنى الفصل الاخير على الحط وحاصله ان يقال
كما ان الملاقوة من الشهوة الحيوانية كما اذا حصل صارت مقدورة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك
الكمال وحصوله فكذلك الجوهر العاقل كمال وهو يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة
الحالة لما قرر لو وقع مثل ذلك الامر بسبب قاهر فهو كما في النوم فانه ربما يتكيف الذات
بكيفية الحلاوة ماخوذة من الصور المقررة في الخيال ولا مادة هناك ولهذا قد يجيء في المنام
من رأى امرأة باشرها ثم يقول ان اللذة العقلية اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات
العقل اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية لما اوضحنا
فلان مدركات الحس ليست الا كيفيات محضة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة
واما مدركات العقل فهي ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية والاجرام السماوية
وعن هذا يتبين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف الى الآخر واما الثاني فلان جهة ادراك العقل
واصل الى الشيء حتى يميز بين الجنس والفصل والفصل وجنس الجنس
وجنس الفصل وفصل الجنس وفصل الفصل بالقوة ما يلحق ويميز بين الخارج اللازم والمفارق
وبين اللازم البين وغير البين وما لا ادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوس فكيف الادراك
العقلي اقوى وثالثها ان الادراكات العقلية غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية فانا نعلم
ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي وان مدركات العقل اشرف من مدركات
الحس ثم ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية على انا نجد عند الاكل تقريرا
لانا نعلم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به فهو لان ادراك الاشياء على ما هي

كما لزم

اورد عليه

نحكم

اشرف مدركات الحس

الادراكات العقلية

قوله

عليه ملائم له وكمال واللذة هي ادراك الكمال فلنا امثال هذه المباحث استقصيناها بالعناية والتقرير
فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال
المقارنة من الغضب والغم والخوف ونعلم ايضا ان القوى الذائقة والآمرة قد ادركت من المطعوم
والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكن لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس الادراك
او غيره ولا نعلم ذلك الا بعد ان نعلم ان هذا ما يدل على ان اللذة لا يجوز ان تكون نفس الادراك
فان النفس قد تكون حالة قبل الموت بهذه المعلومات ولا تلتذ بها فان قلت ربما يتوهم
النفس في تدبير البدن عن حصول اللذة فتقول لما كان الادراك نفس اللذة فلو حصل الادراك
وكان هناك شيء مانع من حصول اللذة لزم ان يكون مانعا عن حصول الشيء بعد حصوله
وذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك لنفس اللذة لجواز ان لا
تكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك والجواب عن الاول انا لما استقرينا
احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم وجدانا حالة مخصوصة يعبر عنها باللذة فنعلم بالضرورة
انه كلما حصل لنا ادراك الملائم وتلك الحالة يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك
وتلك او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل ولا تضر المنافرة في
العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات وتلذذت بها من حيث هي كمال لها جاز التعاون
بكمالها وانتفاء الالتذاذ بسبب فقدان قيد من هذه القيود واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كالعلل لعدم اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام العقلية وذلك ان النفس
تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا تمكنت فيها هيئات ردية منافية لكمالاتها
لها الآلام العقلية الخارجة الآلام الحسية قوله لعدم استعدادها فانها لو كانت مستعدة
لكمالات فاتت عليها وهي الكمالات الرادية الاستعداد التام لوجود الشرائط وعدم الموانع والا لم يفرغت النهاية
لم يستلزم الافاضة ولو ترك هذه المقدمة لم يحتج الى هذه العناية وكان التسليم اظهر ومن حيث ان
كالنفس اما لامر عدمي او لامر وجودي واما مثل العدمي فنقصان الغريزة والوجودي بالانفعال
لعدم الانحصار عليها فان من العدمي عدم الاشتغال بالعلوم مع الاستعداد لها في المجاهدين والوجودي
الاشتغال الانحصار عليها بالبدن فيصادر من الكتب بالمعاش وغيره في المعرضين عن كمالاتها في العقل
عليه بحالات الآلام العقلية لعدم

فاذا ثبت متعلقة بالبدن كان
المعنى شغل فاذا ارتفع

الآتي يعني كونه غير مجبور لان النقصان لا يجبر بعد الموت بحصول الكمال وفهم الامام
من كلام الشيخ هنا النقصان بحسب القوة النظرية مجبور ثم طالب الفرق وطنا ان الشيخ
يذكر ذلك التقسيم واحكام الاقسام على شيء احدها الفتح في القاعدتين اما في الاولى
فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم رسوخه واما
في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد غير مجبور والثاني الفرق
بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة من الافعال فيزول بزوالها
بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله واعلم ان رذيلة النقصان النفوس لها
ان تدرك لها الذات وكمالات اولا فان لم تدرك فهي النفوس الساذجة كالبلهاء
والمجانين والاطفال وان ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون
اولا فاما ان يكون اضداد الكمالات وهم الجاحدون اولا فاما ان يشتغل بما
يعود فهم من اكتسب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور الفانية
صارف عن الاشتغال بتحصيل الكمال للقوم المعرضون اولاد هم المهمون الذين لا
اشتغال لهم بالدنيا ولا بالاخرة ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة النظرية
ونقول ايضا النفوس ايضا النفوس اما ان يكون كاملة في القوتين اولا فان كانت
كاملة فيهما فهم في لذات لا تتناهى ولا تنقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العملية فان
لم يكن لها شوق الى كمالاتها فهي على جنسه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان تعلقت
باضداد الكمال للنقصان فاراسخ في بعد الموت في عذاب موبد الا في العذاب بعد الموت
ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها لا تنال بكمون منافية الى ما لا يتمكن من تحصيله وان كانت
ناقصة في القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة الاشتغال بالفانيات اخلاقا وملكات
ردية راسخة او غير راسخة فيعذب بها الا ان عذابها ينقطع لان تلك الملكات كانت بسبب
غواش غريبة زائلة فيزول بالتدريج قوله والحجة الثانية في تقرير الامام هذه الحجة بان النفس
لو صح عليها التناسخ فاما ان يتعلق ببدن آخر بعد ما فارقت بدنها او يبقى خالية عن التعلق
زمانا ثم يتعلق ببدن آخر والا يلزم منه محالان احدهما انه مهما فسد بدن يجب ان يحدث

غير مجبور النقصان بحسب القوة العملية صح

يكتسب

العلمية او في العملية فان كانت ناقصة في القوة العلمية صح

وملكات

بالتدريج

بدن

بدن آخر والآخر انه اذا فارقت نفوس كثيرة يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا
لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة والقسم الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة والتعطيل
في الطبيعة وهذا التعطيل فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهي فرض خلو النفس عن
التعلق بالبدن فلا اثر فيها في الكتاب ولا حاجة الى بيان ابطال التناسخ مبني على امتناع
التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فيتصل به او يتدافع به يقتضي ان يكون قسما من الاقسام المفروضة في الدليل وليس في
هذا التقرير اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام في تقرير الحجة اما تركيبان استحالة الحجة القسم
الثاني وهو ان يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الاول المشهور مما يذكر في الا
الاخر فرق البين انه يلزم من تعلق نفس واحدة ببدنين وهو ظ قوله ويعود الى الا
المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد فاق مة الثلثة لكن يرد عليه
وجوه منها الاعتراض احدها على قوله وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد اما متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن واحد لم يستلزم اتصالها به
لم يتغير الخلق لانه لم يفرض متصلة وان استلزم فالترديد الثالث به في الاستغراق
والاختلاف ثم الاتصال وتدافعها مستقبح غاية الاستقباح وثانيها على قوله او يحدث
للبعض الآخر نفوس اخرى يلزم منه محالان فان عدم الاولوية مع جواز ان لا يحدث
بعض الابدان الا لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا الاولوية وثالثها
على قوله واما ان التعلق النفس المفارقة بعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها
كما في تقرير الامام والتقرير المنطق على الذي كما الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس
بابدان على سبيل التناسخ فاما ان يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا او لا
يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء
كل افراد كل بدن كون بدن آخر ان يكون عدد الابدان الكائنة بعدد النفوس
المفارقة وليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او بوباء
او غير ذلك ونعلم بالضرورة انه لم يحدث في الابدان الوف الوف وان جاز

وهذا التقرير

واما

منه

قام

لم يتم

لعدم

ان تستحق نفوس بدناً واحداً فاما ان تتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد
نفوس وهو ممتنع او تتدافع فلا تتصل به فلا تناسخ وقد فرضنا وهذا خلف
واعلم ان كل خير مؤثر لكمال ادراك الكمال موجباً للحب والحب اذا فرط يكون
عشقاً ثبت العشق الاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادركه اقوى يكون حبه
اكثر لكن كماله تع في الافراط فيكون في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق
لا يحصل الا عند الوصول من وجه والغيبة من وجه فان من اشتاق الى معشوقه فلا بد ان
يكون المعشوق حاضراً في خياله غائباً عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه
ومن حيث انه غائب عن حسه طالبه والاول تعالى منزه عن الغيبة والطلب فاستحال
الشوق عليه وكما انه تع منتهى بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون مبتهجاً به لتجرده
بعرفانه وكلما كان ادراكه به اتم كان التذاذه به اشد فلهذا تفاوتت ابتهاجات
الملائكة ولذاتهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تع وكذا القول في النفوس البشرية
واعتراض الامام انكم قلتم ان ادراك الكمال من حيث هو كمال يوجب حب الشيء
بل يوجب ادراكه او غيره فان كان نفس ادراكه واستدللتم على حب الكمال بادراكه
فهو استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك الاول لكماله
مخالف لادراك غيره لكماله آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكماله
حبه ايجاب ادراك الاول لكماله حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في
الاحكام فنقول وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفاً لادراك
غيره فيه مسامحة لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب ان الحب هو
الادراك لكنه ادراك الكمال من حيث انه مؤثر والاستدلال على صاحب الكمال
بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك الكمال والكمال مؤثر وادراك الكمال من حيث
انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال حب فيكون ادراك الكمال موجباً لحبه هذا
هذا ما نلخصه لدينا في شرح الشرح بالافكار المتوالية وفاض علينا من عالم القدس
بالافاضات المتتالية وانه اشرف ما كتب في الكتب وانفس ما يرجع اليه الذكاء

الطلب

كتابخانه مجلس شورای ملی

الطلب لا يعرف قدره الا من ابتدع عند الله بذهن وقاد ونظر في العلوم نقاد
ولا ينتفع به الا ذو درية بتوجيه المباحث وفكره متغلغل في المبادي حتى ينتهي
الى الغايات فالفيض التي اوجب الشيخ في كتابه فهو هذا الكتاب اوجب الهي عن
اضاعته واذاعته الى الجاهلين والمتفلسفين اولى واجب وفقنا الله تع وجميع
طالبي الحكمة لدرك الحق ووفقنا على مقامات الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة
جدير وصلى الله على محمد المصطفى الصادق الخبير قد انتهى الكتاب المحيط بالاسرار الحكمية
المطلع على ادراكات النفس الانسية والحمد لله رب العالمين ٥٥

قد كان اتمام تتمة هذا الكتاب على يد غبار
نعال المؤمنين عابر محمد الحويزي تذكرة
للاخ ذي الفطنة الوقادة الافضل الورع
التقي محمد علي ولد الصالح
النفيس ... شهر
جمادى الاخر
سنة ١٠٥٩

السماوية فيه ثم العرض في الزمان والدعاء ان النفس الزاكية تصفية بالبدن الغير مفارقة عنه
تستعد من تلك النفوس خيرا وسعادة او دفع شر وادى وتخرط الكلها في سلك الاستعداد والاستعداد
لتلك الصورة مطلوبة فلا بد من النفس المزورة بسبب تشبهها بالعقول وتحريرها بجواهرها تؤثر
تاثيرا عظيما وتعدادا تاما بحسب الاستعداد المستمد والاستمداد بالسبب شيء يختلف بحسب اختلاف الاحوال
وهي اما جسمانية واما نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج البدن فانه اذا كان حاله معتدلة في الطبيعة
والفطرة يحدث منه الروح النفساني الذي في تجاويف الدماغ وهو آلة النفس الناطقة في
يمكن التدبير والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف اليه قوة النفس وشرفها
والحصول في المواضع التي يجتمع فيها ابدان الناس وهم فوجين فان فيها يكثر الاذهان ويصفوا الكثير
وتخاطر اشد جمعا والنفوس احسن استعدادا اكثر بان بيت الله تعالى واجتماع العقائد على
انه موضع الهي ومنزلة الحضرة الربوبية وهو الى الحسنة تقصد الله وفيها حكم يحصل من جملة بعض النفوس
من العدد الادبي واما النفسانية فمثل الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها والاجتناب عن التشواغل
عن العلائق والانصراف بالفكر الى قدس الجبروت والاستدامة لسرور نوراته في السر الانكشاف
العلم فظلمة تحصل للنفوس الناطقة بدانا الله واياك الى تخليص النفس من شوائب الاعراض

لذوال انه طاهر من كل خير فقال

والحمد لله حق حمده وصلى الله

على محمد وآله الطيبين وآله

اعلم